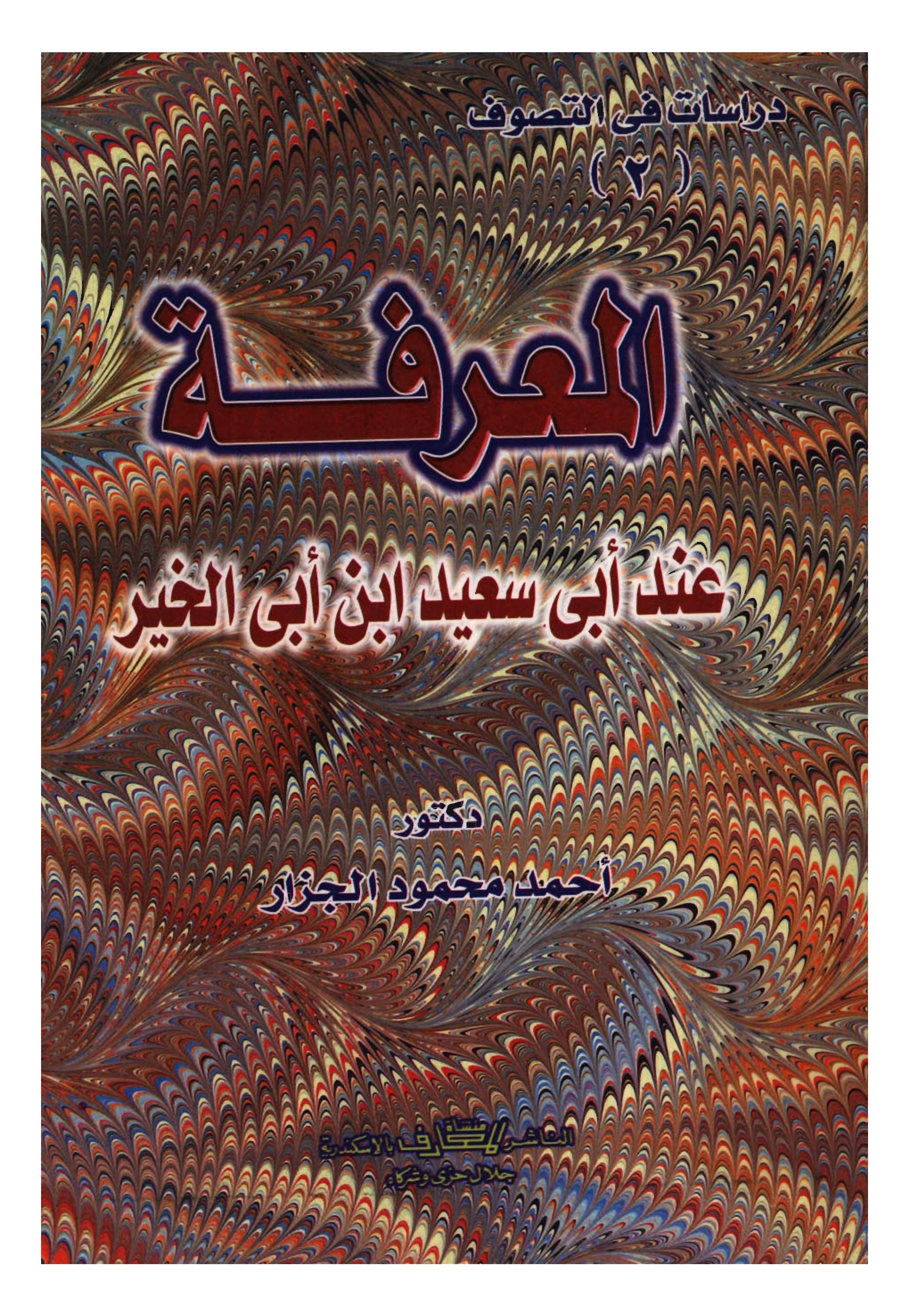

دراسات فى التصوف
(٢)
المعرفة
عند أبى سعيد ابن أبى الخير
دكتور
أحمد محمود الجزار
الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه

الناشــر : **منشأة المعارف**

44 ش سعد زغلول ــ محطة الرمــل ــ ت / ف : 4833303 - 4853055 الأسكندرية

32 ش دكتور مصطفى مشرفة ــ سوتــير ــ ت : 4843662 - 4854338 الأسكندرية

اسم الكتـــاب :المعرفة عند ابى سعيد ابن ابى الخير

اسم المؤلف : احمد محمود الجزار

رقــم الايــداع : 1796/2000

الترقيم الدولى : 977-03-0679-7

الطبعــة : الاولى 2000

التجهيزات الفنيـــة : سلطان كمبيوتر

الطبــــــع : شركه الجلال للطباعة

المعرفة

عند
أبى سعيد ابن أبى الخير

دكتور

أحمد محمود الجزار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنيا

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

فأما الزبد فيذهب جفاء

وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض

(صدق الله العظيم)

(من الآية /١٧ سورة الرعد / مدنية)



الإهـــداء

إلى من عرفت به الطريق
نموذجاً يحتذى علماً وخلقاً
إلى أستاذى الدكتور / عاطف العراقى
أهدى فى عيد ميلاده الستين فيضاً من عطائه
وفاءاً لأستاذيته وشهوداً لدوره الرائد فى فكرنا المعاصر

محتويات البحث

(المقدمة)

قد لايكون من قبيل الإسراف فى القول أن نعد التصوف جانباً من جوانب الفلسفة الإسلامية ، لا لأن حياة أغلب رجالاته تمثل سمواً روحياً لاشك فيه ، إضافة إلى تحليهم بالقيم الأخلاقية والتى هى ولاشك أيضاً من صميم أصول الأخلاق الإسلامية [(١)] وإنما لأن هذا الجانب بالذات من جوانب الفلسفة الإسلامية قد أثار جدلاً كبيراً بين قدامى علماء المسلمين شأنه فى ذلك شأن علم الكلام والفلسفة . مع أن كل هذه التيارات على اختلاف مابينها من تباين فى المنهج والموضوع تشكل تراثاً فكرياً وروحياً نشأ فى كنف الإسلام وتشكل بأصوله العقدية فى المقام الأول . ومن الغريب أن ما أثاره بعض القدماء من جدل حول مشروعية التصوف ، لايزال قائماً كذلك عند بعض المعاصرين [(٢)] على الرغم من أن الدراسة

---

(١) انظر ماكتبه الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه (مدخل إلى التصوف الإسلامى) ، دار الثقافة النشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٨م ، وانظر فى هذا الصدد لابن تيمية التحفة العراقية فى الأعمال القلبية طبعة المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٩ هـ ص ٢٧ ومابعدها وأيضاً انظر لابن قيم الجوزية مدارج السالكين - دار التراث العربى للطباعة والنشر القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٢ الجزء الثانى ص ٢٢٨.

(٢) انظر فى هذا الصدد ماكتبه الدكتور عمر فروخ فى كتابه (الفكر العربى حتى أيام ابن خلدون) - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٣م ص ٥١٦ وأيضاً ماكتبه الدكتور محمد جميل غازى بعنوان الصوفية - الوجه الآخر - مجموعة مقالات تحمل عناوين متفرقة - سلسلة كتب دورية يصدرها المركز الإسلامى العام بالقاهرة ١٩٨٠ م . وأيضاً أبو حامد الغزالى والتصوف لمؤلفه عبدالرحمن دمشقية - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

المتأنية لتلك المواقف عند الأقدمين والمعاصرين لاتكشف فى حقيقتها عن موقف رافض بإطلاق للتصوف من شأنه أن يخـــرج التصـــوف بكليتـــه والصوفية بالتالى من دائرة الفكر الإسلامى .

لهذا السبب نعتقد أن دراسة التصوف الإسلامى تستوجب منـــا أن نرجع بمقالات أصحابه إلى أصول الإسلام ذاته عقيدة وشـــريعة ، وكمـــا تحددت فى مصدريه الكبيرين القرآن والسنة ، ومانتج من تفاعل المسلمين بهما من سلوك روحى يمثل خصيصة للصوفية الإسلامية الصحيحة ، تلك التى تتجلى قسماتها الروحية فى أعلى صور الكمـــال فى حيـــاة النبى ﷺ بوصفه المثل الأعلى للكمال الروحى والخلقى ، ثم فى انبثاقات هذا الكمال فيما درج عليه الصحابة والتابعون ومن مضى فى هذا الدرج إلى يومنـــا هذا .

وفى ضوء هذا المحك تستطيع أن نحدد وعلى وجه الدقة مايمكن أن يكون مشروعاً من التصوف فى دين الإسلام وما لايمكن أن يكون كذلك . وفى ضوء هذا المحك أيضاً نستطيع أن نميز فى طيات ماكتبـــه شـــيوخ التصوف مايعد فيه إسلامياً وماليس كذلك ، مهما ألبسه بعض المنتســـبين إليه ثوب الإسلام . وقد يبدو للنظرة العجلى أن موقفنا هذا يمثـــل موقفـــاً معادياً للتصوف فى جملته أو تفصيله ، لكن ذلك ليس صحيحاً لأنه أبعـــد مايكون فى ضوء النظرة الموضوعية التى يقتضيها منطق البحث العلمـــى النزية . والواقع أن هذا الموقف يمثل فى حقيقته محاولة مـــن محاولاتنـــا ترمى إلى وضع التصوف فى موضعـــه الصحيـــح فـــى نطـــاق العلـــوم الإسلاميـــة التى ظهرت فى الإسلام وتشـــكلت بمقوماتـــه ، خاصـــة وأن الإسلام كعقيدة وشريعة لم يخرج فى كلياته وتفصيلاته عن تحقيق الحيـــاة

المتوازنة للشخصية الإسلامية بشكل يحقق لها التوازن المادى والروحى فى آن واحد . وهو توازن من شأنه أن يحقق الوسطية الإسلامية التى هى حقيقة دين الإسلام [١] .

ومن خلال هذه الوسطية يمكن -فى رأينا- أن نطل على التصوف أو بالأحرى نتطرق فى أناة وموضوعية لدراسته وحينئذ سنجد بعضاً من الممارسات العملية قد خرجت عند بعض الصوفية عن حد الاعتدال أو الوسطية فباعدت بينهم وبين الحياة الروحية المثلى والصحيحة وكما يصورها الإسلام فى مصدريه الأساسيين وهما القرآن والسنة المطهرة . بل ربما نجد شططاً عند البعض الآخر فى مسائل من شأنها أن تفسد صفاء العقيدة الإسلامية على نحو ماهو حاصل من غلاة الصوفية القائلين بالفناء والاتحاد تارة أو الفناء والحلول تارة أخرى . بل ربما نجد كذلك بعضاً من النظريات الميتافيزيقية كما هو الحال عند متفلسفة الصوفية بشكل يعز على العامة فضلاً عن بعض الخاصة فهم مراميها . ولو أن هذا اللون بالذات لا يزال فى حاجة إلى الدراسة المتأنية بشكل يكشف عن حقيقة آراء أصحابه فى حياد وموضوعية بغية وضع هذا الجانب أيضاً فى موضعه الصحيح من دائرة الفكر الإسلامى . لكن الحق الذى لامراء فيه أن بعض الصور الغالية للتصوف عند أصحابه ، لا ينبغى أن تصرفنا عن دراسته أو أن نغض الطرف عما فى التصوف الصحيح من القيم الروحية والخلقية والتى

---

(١) انظر فى هذا الصدد محاولتنا فى بحثنا التصوف ومنهج دراسته عند التفتازانى بحث منشور فى الكتاب التذكارى بعنوان الدكتور (أبو الوفا التفتازانى أستاذ التصوف ومفكراً إسلامياً) تصدير وإشراف أستاذنا الدكتور عاطف العراقى - دار الهداية - القاهرة ١٩٩٥م.

من شأنها أن تزود الإنسان بطاقة على العمل والحركة فى الحياة بشكل يجعله يحقق الغاية من خلقه على الأرض ليعمرها ويأخذ بأسباب الرقى فيها ، وتجعله فى الآن نفسه مشدود الوثاق إلى عالم الملأ الأعلى ، فيتحقق للإنسان بالتالى إنسانيته ويرتقى بماديته وبغير إفراط ولا تفريط . أما أن يكون التصوف تواكلاً وبطالة عند البعض ومن ثم ترك العمل وعدم الأخذ بالأسباب ، فكل ذلك ليس من التصوف الصحيح فى شئ ، فضلاً عن أنه ينافى الإسلام وهو الأمر الذى يؤكده جل فقهاء الإسلام من الأقدمين بل ومن المصلحين المعاصرين [١] .

ولكن الإنصاف يقتضى القول أيضاً أن معظم التجاوزات التى تؤخذ على المنتسبين للصوفية اليوم تجئ من جانب أتباع بعض الطرق الصوفية، الذين لم يحرصوا على أن يكونوا على شاكلة شيوخهم الأقدمين علماً وحالا ، رسوخاً فى العقيدة وفقها فى أحكام الشريعة [٢] . ومن ثم تسببوا فى كثير من الاتهامات التى يكيلها البعض للتصوف بحق تارة وبغير حق تارة أخرى . مع أن إطلالة متأنية على متون كتب شيوخ الصوفية الأوائل بل وكبار شيوخ الطرق الصوفية الأقدمين تكشف عن أنهم أبرياء مما لحق بطريق كل واحد منهم من أتباعهم ، فقد كانوا مبتدعين لا متبعين ، ومن هنا يحق القول -كما قال بعضهم قديماً- كان

---

(١) انظر محاولتنا فى هذا الصدد فى بحثنا عن : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - مطبعة الوزان - القاهرة - ١٩٨٨م والطبعة الأخيرة أصدرتها منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٩٩م.

(٢) انظر محاولتنا فى هذا الصدد فى بحثنا عن الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٠م.

التصوف حقيقة أما اليوم فصار اسماً أو رسماً . وخليق بنا أن ننبه وغيرنا من المشتغلين بالفكر الإسلامى إلى كل هذه المسائل وغيرها لتظل الصورة النقية للتصوف الصحيح واضحة أمام العيان بعد أن صار الكلام فى مسائل العقيدة وما يزاحمها من مسائل الدين أمراً مستباحاً للخوض فيه من الكثيرين بعلم منقوص تارة ومغلوط تارة أخرى . وإنه لمن واجبنا أن ننبه إلى كل هذه المسائل وغيرها فى دراسة التصوف لتظل دوماً صورته الصحيحة وحدها هى الأصل وما عداها هى التى ينبغى أن تستأصل لأنها لا توافق مشرب الإسلام الصحيح . ومن ثم يوضع التصوف بالتالى فى موضعه الصحيح فى إطار الفكر الإسلامى بدلا من إظهار تياراته بشكل يجعل منها جزراً منفصله بعضها عن البعض الآخر بشكل يمزق وحدة الفكر الإسلامى . وهو الأمر الذى حاولنا أن نطل منه فى دراستنا للتصوف من خلال ما قدمناه من محاولات وما سنقدمه -بمشيئة الله- رغبة منا فى توكيد وحدة الفكر الإسلامى من ناحية ، وفى الكشف عن جوانب هذا التيار - التصوف - فى فكرنا الإسلامى من ناحية أخرى . فلم يزل الكثير من رجاله فى حاجة للدراسة المتأنية والموضوعية ولم تزل كذلك بعض موضوعاته فى حاجة ماسة لتسليط الأضواء عليها بمنهج علمى دقيق يكشف عن حقيقتها فى ضوء المنقول والمعقول بطبيعة الحال .

ومن هذا المنطلق كانت هذه الدراسة عن شخصية أبى سعيد ابن أبى الخير وعلى وجه التحديد فى مسألة المعرفة فى مذهبه الصوفى . ولعل السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو لماذا وقع اختيارنا بالذات على شخصية أبى سعيد ابن أبى الخير وفى مسألة المعرفة على

وجه التخصيص ؟ ولاشك فى أن الجواب عن هذا السؤال يمثـــل أهميـــة خاصة لأن فيه تحديداً للاعتبارات المنهجية التى أملت علينا هذا الاختيـــار ويتعين علينا بالتالى الإشارة إليها فى صدر هذا التقديم .

وأول ماينبغى الإشارة إليه هو أن أبا سعيد بن أبى الخير الميهنى - نسبة - إلى ميهنة مسقط رأسه [١] يمثل شخصية بالغة الأهمية مـــن بيـــن الشخصيات التى شغلت القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ومع أهميتـــه البالغة لم ينل حظه من الدراسة والبحث ، رغم أن تضاعيف مذهبه تجعله جديراً بالدراسة من أجل الإبانة عن حقيقة آرائه والتى تفرد فى الكثير منها مقارنة بمن سبقه من شيوخ الصوفية بل وببعض من جاء من بعده [٢] .

ومع هذه الأهمية لشخصية أبى سعيد إلا أنه لم ينل حقه كذلك مـــن جانب كتاب طبقات الصوفية . ويكفى للدلالة على مانقول أننا لانجـــد لـــه ترجمة وافية لدى بعض المعاصرين له ، إذ لم يفـــرد أبـــو عبدالرحمـــن

---

(١) ميهنة بالفتح ثم السكون وفتح الهاء والنون من قرى خابران وهى ناحيـــة بيـــن أبيورد وسرخس ، وقد نسب إليها جماعة من أهل العلم والتصوف - انظر معجم البلدان لياقوت الحموى - تحقيق فريد عبدالعزيز الجندى - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م الجزء الخامس ص ١٣.

(٢) تجدر الإشارة إلى الدراسة التى قدمتها الدكتورة إسعاد قنديل لدرجة الماجســـتير فى الآداب قسم اللغات الشرقية ببحث عن حياة أبى سعيد ابن أبـــى الخـــير مـــع ترجمة أسرار التوحيد لحفيده محمد بن المنور - وذلك سنة ١٩٦٤تم طبع الكتاب بعد ذلك فى ترجمته بغير تحقيق ١٩٦٩ عن المؤسسة المصرية العامة للتـــأليف والترجمة والنشر .

السلمى (ت٤١٢هـ) [١] ترجمة لأبى سعيد على الرغم من أن الأخير قد أخذ الخرقة الصوفية لأول مرة على يديه [٢]. وعين الأمر نجده كذلك لدى أبى القاسم القشيرى (ت ٤٦٥هـ)[٣] ، رغم أنهما التقيا ودارت

---

(١) هو محمد بن الحسين بن موسى بن موسى أبو عبدالرحمن النيسابورى ابن أخت أبى عمرو إسماعيل بن نجيد السلمى صاحب طبقات الصوفية وقد توفى سنة اثنتى عشرة واربعمائة انظر فى ترجمته طبقات الأولياء لابن الملقن تحقيق نور الدين شريبه - مكتبة الخانجى - القاهرة - ١٩٧٣م ص ٣١٥.

(٢) لباس الخرقة : ارتباط بين الشيخ والمريد وتحكيم من المريد للشيخ فى نفسه ، والتحكيم -كما يقول بعضهم- سائغ فى الشرع لمصالح دنيويه ، ومع تقرير السهروردى البغدادى (ت ٦٣٢هـ) لهذه المسألة إلا أنه يعترف بأن لبس الخرقة على الهيئة التى تعتمدها الشيوخ لم يكن فى زمن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والخرقة - كما يقول -خرقتان خرقة الإرادة وخرقة التبرك - انظر عوارف المعارف للسهروردى البغدادى طبعة دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ م ص ٩٧،٩٥، ٩٩ وانظر أيضاً فى هذا الصدد الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح النوات الإنسانية لزكريا الأنصارى - مكتبة الآداب - القاهرة ١٤١٢هـ /١٩٩٢م ص ٢٣-٢٤.

(٣) هو أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيرى شيخ المشايخ فى وقفة وأستاذ الجماعة وكان فقيها على مذهب الإمام الشافعى وقد ولد سنة سبع وسبعين وثلاثمائة وتوفى سنة خمس وستين وأربعمائة ودفن بجواره شيخه أبو على الدقاق المتوفى (سنة ٤١٢هـ) انظر فى ترجمته الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية تحقيق الدكتور عبدالحميد صالح حمدان - المكتبة الأزهرية للتراث - ١٩٩٤م الجزء الأول ص ٦٢٩ - ٦٣٠ وأيضاً انظر كشف المحجوب للهجويرى ترجمة وتقديم الدكتورة إسعاد قنديل مراجعة الأستاذ الدكتور يحيى الخشاب طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٧٤م الجزء الأول ص ٣٨١.

بينهما لقاءات [١] . لكن صنيع السلمى والقشيرى لم يكن صنيع الهجويرى (ت ٤٦٦هـ) فقد ترجم لأبى سعيد فى كتابه كشف المحجوب ، ونعته بأنه سلطان سلاطين المحبين وملك ملوك الصوفية على حد قوله [٢] مع أنه لم يلتق به فى أثناء حياته ، لكن يبدو من مسلك الهجويرى بعد وفاة أبى سعيد أنه كان يعده فى مرتبة شيوخه [٣] فقد كان -كما يقول المناوى فى طبقاته صحيح الاعتقاد- حسن الطريقة ، وإن لم يسلم فى صحة عقيدته من كلام ابن حزم والذهبى [٤] ولم يضف ابن الملقن جديداً يذكر فى ترجمته لأبى سعيد [٥] ولعل أدق مايمكن أن نجده عن حياته بل وعن كل آرائه هو ماجاء فى كتاب جامع أسرار التوحيد لحفيده محمد بن المنور وعليه اعتمد كلية من كتبوا عن ترجمته كفريد الدين العطار (ت ٦٢٧هـ) وعبدالرحمن الجامى (ت ٨٩٨هـ) من الصوفية المتأخرين أو من كتبوا إشارات عنه كما فعل نيكلسون [٦] وماجريت سميث [٧] وغيرهما من

---

(١) انظر شيئاً من ذلك فى الفصل الثانى من هذه الدراسة والذى خصصناه للعلاقة بين المعرفة والولاية .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب الجزء الأول ص ٣٧٩ ، ٣٨٠.

(٣) يدل هذا على أنه الهجويرى قام بزيارة قبره فى ميهنة والتقى بابنه المظفر وخادم أبى سعيد الخاص حسن بن المؤدب - انظر مقدمة كتاب كشف المحجوب الجزء الأول ص ٤٨.

(٤) المناوى : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، الجزء الأول ص ٦٣٦-٦٣٧.

(٥) ابن الملقن : طبقات الأولياء ص ٢٧٣.

(٦) نيكلسون : مادة أبى سعيد بن أبى الخير - بدائرة المعارف الإسلامية الطبعة الثانية ١٩٣٢م - المجلد الأول ص ٣٥٢- ٣٥٤.

(7) Smith (M): An Introduction to Mysticism, New York,1977,P.65-66.

الباحثين الغربيين . ومن خلال ماذكره حفيده يتأكد لنا أن أبا سعيد ولد في ميهنة مسقط رأسه كما ذكرنا وذلك في عام سبع وخمسين وثلاثمائة من الهجرة [١] وأنه قد توفي ودفن فيها أيضاً في عام أربعين وأربعمائة من الهجرة بعد أن عاش ألف شهر لأن عمره ثلاثة وثمانين عاماً وأربعة أشهر على مايقول [٢] ومع قسوة الرياضات الروحية والمجاهدات التي قام بها أبو سعيد لم يسلم كما ألمحنا من اتهام بعض الفقهاء كابن حزم [٣] وإن شهد له بعض الأئمة بالكمال في الاعتقاد والسلوك على نحو ما قال في حقه معاصره الجويني (ت ٤٧٨هـ) والذي عزف عن علم الكلام والجدل بهدايته [٤] بل إن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) كان حريصاً على الالتقاء به بين الحين والحين وشهد له ببلوغ مرتبة العرفان فهو على حد تعبيره كان يرى كل مايعرفه [٥] . وسيأتي تفصيل هذا في موضعه من البحث.

---

(١) الميهني (محمد بن المنور) : أسرار التوحيد ص ٣٢.

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٧٤ ، وقد ذكر ابن تغري بردي أنه مات وله تسع وسبعون سنة - انظر النجوم الزاهرة - طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الجزء الخامس ص ٤٦.

(٣) سنعرض لهذه المسألة في الفصل الأول من هذه الدراسة ضمن الكلام عن العلاقة بين الشريعة والحقيقة .

(٤) الميهني (محمد بن المنور) : أسرار التوحيد ص ١٠٢ وص ٢٥٨ بصفة خاصة .

(٥) الميهني : أسرار التوحيد ص ٢٢٢ وقد ذكر ابن المنور حفيد أبي سعيد أن ابن سينا كان مريداً لأبي سعيد الأمر الذي يجعله صوفياً خالصاً شأنه شأن الأخذين بالمذهب الصوفي جملة وتفصيلاً . بينما الواضح أن ابن سينا كان بحكم نزعته =

وفى اقتران مسألة المعرفة بأبى سعيد ابن أبى الخير أهمية خاصة من جهتين أولاهما أنها حقيقة التصوف ، ولا غرو فى ذلك بوصفه طريقاً لمعرفة الألوهية على وجه التحديد فى مقابل طرائق المتكلمين والفلاسفة . فمهما تكلم الصوفية المسلمون فى المحبة والفناء وغيرهما ، فلا يمكن أن يكون تصوفهم طريقين فقط هما المعرفة والحب ولا ثالث بينهما [١] لهذا السبب تكتسب المعرفة خصوصية شديدة عند أبى سعيد ، لتلاحمها الشديد

= الإشراقية قريباً من أبى سعيد ، ولعل هذا هو الذى يفسر أمر حرصه على زيارته حتى أن أبا سعيد أرسل له ذات يوم رسالة يطلب منه فيها شرح حقيقة الدعاء ، فأجابه ابن سينا عما طلبه ، انظر فى ذلك : التفسير القرآنى واللغة الصوفية عن ابن سينا للدكتور حسن عاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٣م ص ٢٨٣ ونص جواب ابن سينا من ص ٢٨٣ إلى ٢٨٨ ومن هنا فابن سينا يظل فيلسوفاً إشراقياً فى المقام الأول ولايكون بالتالى صوفياً خالصاً . وربما كانت هذه النزعة وراء كل ماكتبه بشأن الأولياء والكرامات وخوارق العادات وكانت بالتالى نقيضاً لنزعته العقلية انظر ما كتبه أستاذنا الدكتور عاطف العراقى بخصوص هذا الجانب فى كتابه ثورة العقل فى الفلسفة العربية طبعة دار المعارف - الطبعة الثالثة - ١٩٧٦م من ص ١٦٣ إلى ٢٥٤. وراجع ماكتبه زميلتنا الفاضلة الأستاذه الدكتورة مرفت عزت فى دراستها القيمة الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا - طبعة دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م ص ٤٦ وما بعدها وأيضاً انظر فى هذا الصدد :

- Muslim Saints and Mystics -Episodes from the tadbkirat al-Auliya by Farid al - Din Attar, Translated by Areberry,- London,1973, P.6.

(1) Happold (F.C):Mysticism A study and an Anthology, London, 1975, P.40.

فى مذهبه مع الولاية تارة ومع الفناء تارة أخرى ، وثانيتهما : أن كل مجاهداته على قسوتها كانت موجهة للمعرفة ولاشئ غيرها ، حتى بلغ مرحلة الكشف الدائم ، وهى إحدى الحالات النادرة على حد قوله [١]، وليس لنا أن نعجب ، لأنه يؤكد أن مايقوله لا عن سمع ورؤية وإنما عن تجربة . ويكفى ما سبق بيانا لأهمية الموضوع وبواعث اختياره كما جاء فى هذا التقديم . أما محتويات البحث فقد جاءت فى ثلاثة فصول تسبقها هذه المقدمة وتعقبها فى النهاية قائمة بالمصادر والمراجع .

وقد عالجت فى **الفصل الأول** حقيقة المعرفة عند أبى سعيد فأشرت إلى موضوعها وعلاقتها بمسألة الشريعة والحقيقة . ووقفت عند مسألة إسقاط التدبير للنفس الإنسانية لارتباطها عنده بمفهوم المعرفة ، وناقشت نصيب المعرفة من الكسب والوهب لأهميتها القصوى فى مذهبه وفيما يلزم عن المعرفة من علاقة بالولاية تارة والفناء تارة أخرى .

أما **الفصل الثانى** ، فقد حاولت فيه بحسب ماتقدم الإبانة عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية فوقفت عند مفهوم الولاية فى مذهب أبى سعيد ومدى تطابقه مع المعرفة ، ثم وقفت كذلك عند مسألة ختم الولاية لدى أبى سعيد بوصفها شيئاً جديداً فى مذهبه فقد أعلن أنه الختم ولا ختم سواه !! وناقشت فى هذا الفصل بعض المسائل المرتبطة بمفهوم الولاية كالشفاعة والكرامة . وختمت الفصل ببيان أوصاف الأولياء العارفين .

وفى **الفصل الثالث** والأخير عرضت للعلاقة بين المعرفة والفناء ، من حيث أن العارف والولى معاً لابد لهما من الفناء عما سوى الله .

---

(١) سيأتى تفصيل هذه المسألة فى الفصل الثانى من هذه الدراسة .

وحاولت الكشف عن الدلالات الحقيقية للفناء فى مذهب أبـى سـعيد فـى ضوء من سبقوه أو من جاءوا بعده من الصوفية .

وقد نهجت فى كل هذه الفصول نهجاً تحليلياً ومقارناً فى ذات الوقت بغية تحقيق هدفين **أولهما** : تكوين نسق متكامل لمفهوم المعرفة وإشـكالية علاقتها بكثير من المسائل الأخرى فى مذهـب أبـى سـعيد الصوفـى . **وثانيهما** : تحديد مكانته وتقويم مذهبه فى ضوء من سبقوه أو من جـاءوا بعده من الصوفية وقد حرصت فى كل فصول البحث على عـرض آراء أبى سعيد فى حياد وموضوعية بغير تعاطف معه أو تحامل عليه ومع هذا لم أغفل عن توجيه الكثير من أوجه النقد فى كثير من المواضع فى ضوء تصورنا للحياة الروحية والذى ألمحت إليه فى صدر هذا التقديم للبحث .

وبعد فإن كنت قد أصبت فيما حاولت فمرد ذلك لفضل الله على ولا أكثر من ذلك ، وإن كنت قد أخطأت فحسبى أنى اجتهدت ولـى شـرف المجتهد الذى اجتهد فأخطأ فاستحق أجراً وعلى الله قصد السبيل من قبـل ومن بعد ..

المنيا فى ١٩٩٥/١١/١٥م **أحمد محمود الجزار**

الفصل الأول

المعرفة بين الوهب والكسب



مقدمة :

سبقت الإشارة فى التمهيد لهذا البحث إلى أن أبا سعيد ابن أبى الخير صوفى له أهميته وخطره فى الحياة الروحية فى الإسلام . فقد بلغ أعلى مراتب الولاية حتى صار ختم الأولياء فى زمانه [١] . وإذا كان ذلك شأنه فمن اللازم أن تحتل مسألة المعرفة عنده أهمية خاصة فهى الغاية التى يسعى إليها كل الأولياء على اختلاف درجاتهم أو مراتبهم ومن ثم كان النفرى على حق لما جعل المعرفة عند الصوفية بالقطع هى مستقر الغايات ومنتهى النهايات فى الوقت ذاته [٢] .

ويمكن القول أن كل مايقوم به الصوفى من مجاهدات ورياضات روحية ، وكل مايعرض له عنها من أحوال روحية إنما تعمل عملها فى التمهيد تارة للمعرفة أو فى تحقيقها تارة أخرى . وإن كان كمال هذه المعرفة أو بالأحرى وجودها أصلاً يلزمه الفضل الإلهى أو الجذبة الإلهية فى مذهب أبى سعيد . وبحيث يمكن القول أيضاً أن هذه المسألة تمثل شرطاً ضرورياً عنده فى الولاية تارة وفى الفناء تارة أخرى . ولكى لايكون هذا القول منا مصادرة على المطلوب فسنحاول فى هذا الفصل بداءة أن نكشف عن حقيقة المعرفة والسبيل إلى التحقق بها . وذلك من خلال المحاور التالية :

١- موضوع المعرفة وأداتها عند أبى سعيد .

٢- الشريعة والحقيقة .

---

(١) سنتناول هذه الفكرة بالتفصيل فى الفصل الثانى من هذه الدراسة والذى خصصناه للكشف عن العلاقة بين المعرفة والولاية .

(٢) النفرى : المخاطبات ضمن كتاب المواقف والمخاطبات تقديم آرثر أربرى طبعة مصورة مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ ، موقف الإدراك ص ٢١٧.

٣- النفس والمعرفة .

٤- النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة .

٥- المعرفة بين الكسب والوهب .

وفيما يلى تفصيل الكلام فى هذه المحاور السابقة بالقدر الذى تسمح به حدود هذه الدراسة .

موضوع المعرفة وأداتها :

وأول ما يتعين توكيده منذ البداية أن المعرفة التى ينشدها أبو سعيد ابن أبى الخير هى المعرفة التى تتعلق بالألوهية وفقط ، لا من جهة إثبات الذات ولكن من ناحية شهود صفاتها وتلك هى المعرفة الحقة أو هى الموضوع الذى ينبغى أن تتوجه إليه طاقة الصوفى . بل الذى ينبغى عليه أيضاً أن يبذل من أجله كل مايملك لكى يظفر بمثل هذه المعرفة وحدها . وبدهى أن علة الأمر فى هذا الشأن تكمن عند أبى سعيد فى أن الله هو وحده الموجود الذى ينبغى أن تتوجه إليه كل الطاقات الإنسانية لتتعرف عليه ، وما عداه من كل صور الوجود تتضائل قيمته من حيث استحقاقه للمعرفة . ولا غرابة فى هذا عند أبى سعيد . فالله وحده هو مقصود الصوفية وموضوعهم الأسمى ، حينئذ فقد حق قول أبى سعيد الله وكفى وما سواه هوس وانقطع النفس [١] .

وإذا كان الحق تعالى هو الموضوع الأسمى الذى يتعين على الصوفى أن يتوجه إليه وحده بغية معرفته شهوداً بكل ذرة من كيانه ، فإن معرفة الألوهية عند أبى سعيد بالتالى هى أكمل صور المعرفة . ولايقف الأمر عند

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١.

هذا الحد وإنما يمتد لتكون معرفة الألوهية بكمال صفاتها ، هي المعرفة الأوجب والأتم بل هي أسمى صور المعرفة جميعها ومن ثم فالصوفي المحقق يحرص على أن تكون هذه المعرفة مطلوبه ففيها سعادته وراحته لأن من سكن إلى شئ دون الله فهلاكه فيه على حد قول أبي سعيد [١] . والمؤمن الكامل في ايمانه هو الذي ينبغي أن يكون مطلوبه الحق تعالى والحق وحده ، وهذا هو شأن الصوفي الحقيقي إذ لا مطلوب له سواه ، ولا شئ يعنيه ولا يغنيه أيضاً إلا المعرفة الكاملة بالله بما يليق بكمال صفاته ونعوت أسمائه تعالى . ولعله من أجل هذا كله كان التصوف من أوله إلى آخره عند أبي سعيد ابن أبي الخير موجهاً لتحقيق هذه الغاية فقط ، نعني معرفة الله المعرفة التي تليق بألوهيته وبكمال عبودية الإنسان له وحده . بل إن كل مجهود الصوفي ومقاساته في سفره إلى الله هو من أجل هذه الغاية وحدها ، ومن ثم لم يكن غريباً أن يصبح تعريف التصوف عند أبي سعيد ابن أبي الخير أن ينظر الصوفي في ناحية واحدة وأن يحيا بطريقة واحدة [٢] .

بيد أن العقل لا مجال له في مثل هذه المعرفة التي ينشدها أبو سعيد ابن أبي الخير شأنه شأن بقية الصوفية على اختلاف مذاهبهم ، إذ العقل لا طاقة له أن يجول في ميدان الألوهية ، ويند عليه معرفتها المعرفة التي تليق بذات الله وكمال صفاته ، من حيث أن ذاته تعالى لا كغيرها من الذوات الأخرى والتي هي مخلوقة بفعله تعالى . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن صفات الله تعالى لا كصفات غيره من الموجودات لأن صفاته تعالى لها الكمال الوجودي بحكم المرتبة الوجودية للذات الإلهية . ولما كان ذلك كذلك ،

---

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٥١.

(٢) الميهني : نفس المصدر ص ٣٥١.

فقد أضحت مسألة الألوهية بمنأى عن العقل من ناحية الإدراك الصحيح الذى يليق بكمال الألوهية من جهة الذات والصفات فى آن واحد ، ولهذا لما خلق الله تعالى العقل أوقفه بين يديه وقال له من أنا فتحير ، فكحله - الحق تعالى - بنور وحدانيته وقال له تعالى : من أنا؟ فقال : أنت الله لا إله إلا أنت ، فلم يكن للعقل طريق إلى معرفته تعالى إلا به (١) .

فالعقل إذا لا مدخل له لمعرفة الألوهية على وجهها الصحيح إلا بمعونة من الله تعالى . الأمر الذى يعنى أنه لولا معونة الله للعقل ذاته لما عرف الله المعرفة الأتم ولا يعنى هذا نقصاً فى العقل ذاته ، وإنما يعنى فقط عدم قدرته على الإحاطة بكنه الذات الإلهية وكمالات صفاتها وأسمائها إذ العقل فى حد ذاته من أفضل القوى التى خلقها الله فى الإنسان ، وجعلها بالتالى المدار الذى تبنى عليه تكليفاته لعباده فيما يتعلق بصلاحهم دنيا وآخرة ، وغاية ما فى الأمر أن العقل فقط لايمكنه إدراك أسرار الربوبية ، لأنه محدث شأن كل مخلوقاته تعالى ، ومادام العقل محدثاً ، فليس للمحدث طريق إلى القديم ، وهو الحق تعالى وحده (٢) .ولعل هذا هو ماجعل بعضهم يعتقد أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو الله نفسه ؛ لأنه لا يعرف الله إلا الله (٣) لقوله تعالى وعلى الله قصد السبيل (٤) .

ولايعنى هذا أن الصوفية يعادون العقل ، فذلك مالم يقل به الصوفية ، وإنما يعنى الأمر عندهم أن العقل يقصر عن معرفة الله تعالى المعرفة التى

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٨.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٤٢.

(٣) السلمى : المقدمة فى التصوف وتقديم وتحقيق الدكتور يوسف زيدان ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ص ٣٧.

(٤) سورة النحل - الآية ٩.

تليق بكماله من جهة الذات والصفات . ويستطيع العقل أن يعرف الألوهية كما يعرف غيرها من الموضوعات ، ولكن لشرف الألوهية وعلوها من جهة الذات والصفات ، فإن مقامها يعز على العقل الإحاطة به بنفسه دونما معونة من الله فالعقل أعمى فى هذا الطريق - معرفة الله - مالم يمده الله بالبصيرة ، ويرشده إلى الطريق فإنه لايرى ولا يعلم [١] فالبصيرة هنا والتى إليها إشارة أبى سعيد هى التى يمكن أن تدرك الألوهية ، فهى الأداة التى يمكن أن تعضد عمل العقل إذا ماحاول الأخير أن يظفر بشئ فى هذا المجال بوصفه أداة لايمكن إهمالها فى مجال المعرفة ، وحينئذ فالبصيرة تحيط بالعلوم التى يستوعبها العقل ، والتى يضيق عنها نطاقه ، لأنها تستمد من كلمات الله التى ينفذ البحر دون نفاذها ، والعقل ترجمان تؤدى البصيرة إليه من ذلك شطراً كما يؤدى القلب إلى اللسان بعض مافيه ويستأثر ببعضه دون اللسان [٢] ولما كان هذا شأن البصيرة عند الصوفية فلأن أداة المعرفة عندهم هى القلب الخالص أصلاً لله تعالى وحده ، فإذا كان كذلك كان بالتالى أداة صالحة لأن يعرف صاحبها عن الله وبالله . ولايكون القلب بهذه الكيفية إلا من خلال العمل وصدق النية فى التوجه إلى الله تعالى ، إذ العمل كما يقول أبو سعيد يعكس صورة القلب لا اللسان [٣] .

ويؤكد أبو سعيد شأن جل الصوفية على أهمية القلب بوصفه أداة للمعرفة من هذه الحيثية - وبالطبع فيما يتعلق بموضوع المعرفة - فيراه جوهر الإنسان ، وماعداه هو الصور ، والصور لاينظر إليها ولا كذلك القلب ،

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٥٠.

(٢) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف - طبعة دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ٤٥٧.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٩.

ولأجل هذا فقيمة كل امرئ قلبه ، والقلب ناظر بالفضل والرحمة [١] ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء [٢] ويفصل أبو سعيد المسألة فيجعل القلب بهذه الكيفية هو محل السر وموضعه الذى تحصل به وعنه المعرفة بالله تعالى ، ولهذا يراه لطيفة من ألطاف الحق تعالى ، وتلك اللطيفة كما يقول أبو سعيد بفضل الله تعالى ورحمته لا يكسب العبد وعمله [٣] .

الشريعة والحقيقة :

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو إذا كانت البصيرة هى أداة الوصول إلى معرفة الألوهية وعلوم الحقيقة عند الصوفية فى منطق مذهبهم فهل يعنى هذا أن الشريعة عندهم لا تكفى للوصول إلى غايتهم ؟

إن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان ، لأن فيه بياناً للعلاقة بين الشريعة والحقيقة [٤] من شأنه أن يفض أشكالاً له خطره فى الفكر الإسلامى ،

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١.

(٢) سورة : الجمعة الأية ٤.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١.

(٤) الشريعة فى إصطلاح الصوفية أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فالشريعة جاءت بتكليف الحق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق .. فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده - الرسالة القشيرية - الجزء الأول ص ٢٩٦والشريعة والحقيقة كما يقول الهجويرى عبارتان للقوم يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر والثانية عن إقامة حد الباطن انظر كشف المحجوب للهجويرى - الجزء الثانى ص ٦٢٧ - وأيضا الشريعة والحقيقة سمتان مطلعهما واحد - انظر مدارج السلوك لأبى بكر البنائى - طبعة المطبعة الجمالية - القاهرة ص ١٠٨ ويقال الشريعة هى معرفة السلوك إلى الله تعالى ، والحقيقة مشاهدة الربوبية بالقلب ، وأما الطريق فهو سلوك الشريعة انظر تفصيل ذلك فى الفتوحات **الإلهية** فى نفع أرواح الذوات الإنسانية لزكريا الأنصارى - تقديم بدوى طه علام - مكتبة الآداب - القاهرة ١٤١٢هـ /١٩٩٢م ص ٢٠ وأيضاً انظر مفهوم الشريعة والحقيقة ما أورده ابن عجيبه فى الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن حسن محمود - طبعة عالم الفكر ١٩٨٣ ص ٢٤ وأيضا ٣٢٧

وهو الإشكال الذى يصور الأمر قطيعة بين الفقهاء والصوفية وبحيث يظهر للنظرة العجلى منه أن الصوفية يهملون أمر الشريعة بزعم طلب الحقيقة .

ولهذا نرى ضرورة إلقاء الضوء على هذه المسألة لبيان وجهها الصحيح عند الصوفية وعند أبى سعيد ابن أبى الخير على وجه الخصوص بوصفه موضوع بحثنا .

فالأصل أن الإنسان مأمور بعبادة الله على نحو ما أمر والإنتهاء عما نهى ، والعبادة على هذا النحو هى المعرفة بالله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون [١] . والعبادة التى تشير إليها الآية الكريمة ضرب مخصوص من المعرفة التى تتحقق بدورها بالعمل بالشريعة على نحو ماتحدده فى كل ماهو مأمور به من قبل الحق تعالى وماهو منهى عنه من قبل الله تعالى أيضاً . ولانزاع فى أن القيام بكل العبادات التى حددتها الشريعة يقتضى الإتيان بها على الوجه الأتم ظاهراً وباطناً ، بمعنى أن يحققها العبد بجوارحه الظاهرة والباطنة معاً ، فهذا هو الكمال أصلاً عند الفقهاء فليست الطاعة كما يظن أكثر الجهال مجرد الصلاة والصيام وإنما هى كما يقول ابن الجوزى إنما الطاعة الموافقة بامتثال الأمر واجتناب النهى هذا هو الأصل والقاعدة الكلية فكم من متعبد يعبد الله تعالى لكنه مضيع الأصل وهادم للقواعد بمخالفة الأمر [٢] .

ولأجل هذا لاينبغى أن تكون الصلاة أو الصيام مجرد عبادات تؤدى دون عناية إلى القصد منها على جوارح الإنسان الباطنة ، وإلا كانت فارغة المضمون ، إذ الله تعالى غنى عنا وعن عباداتنا ولهذا فالكمل من المؤمنين

---

(١) سورة الذاريات : الآية ٥٦.

(٢) ابن الجوزى : صيد الخاطر - طبعة دار ابن خلدون - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٨٦.

هم الذين يؤدونها على الوجهين معاً الظاهر والباطن معاً والمدار في هذا كله هو إخلاص القلب لا القالب ولهذا كان جواب أبي سعيد ابن أبي الخير لما سئل ذات يوم أين يضع المرء اليد في الصلاة فقال للسائل توضع اليد على القلب والقلب على الحق تعالى [١] .

وتلك بدورها إشارة لطيفة إلى كمال العبادة بشقيها نعني بوصفها عملاً يقع على الجوارح الظاهرة والباطنة ولابد من ذلك ، وهذا هو الكمال الذي يحقق الحياة الروحية الموافقة للإسلام قرآناً وسنة ولابد من ذلك .

ولهذا كانت الشريعة مطلباً ضروريا عند أبي سعيد ابن أبي الخير شأنه شأن كل الصوفية أو على نحو أدق كل مؤمن كامل في إيمانه . وإذا كانت الشريعة هي نقطة البدء وعدة الأمر فلأنها وسيلته للعبور إلى طلب الحقيقة التي ينشدها ، فهما معاً نعني الشريعة والحقيقة من الأهمية بمكان للوصول إلى غايته ومنتهاه وهي معرفة الله تعالى وعبادته العبادة التي تليق بعبوديته ، وغاية ما في الأمر أن الشريعة كلها نفي وإثبات على القالب والهيكل ، والطريقة كلها محو والحقيقة كلها حيرة [٢] .

ورغم الغموض الذي يلف قول أبي سعيد الذي أوردناه آنفاً ، إلا أن المهم فيه إشارته إلى أن الشريعة مجالها القالب الإنساني بوصفه محل المأمورات والمنهيات أو بالأحرى الذي يقوم بالمأمورات وينتهي عن المنهيات بما أودع الله فيه من الجوارح الظاهرة ، ولا كذلك شأن الطريقة الحقيقة معاً وهما يمثلان وسيلة الصوفي وغايته ، إذ الطريقة هنا إشارة إلى المنهج الذي

---

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

(٢) الميهني : نفس المصدر ص ٣٥٦.

يسلكه الصوفى وهو فى هذه الحالة لاينفك عند أبى سعيد عن الفناء بوصفـــه محوا لكل ماسوى الله فى القلب والقالب معاً ، وصولاً إلى الغاية وهى الحقيقة التى معرفة الله تعالى وحده شهوداً أو مكاشفة [١] .

وإذا أمعنا النظر عند أبى سعيد ابن أبى الخير وجدنـــا الثلاثـــة معـــاً الشريعة والطريقة والحقيقة كلها تؤدى دوراً لا غنى عنه بالنسبة للصوفى ، بحيث يصعب الاستغناء عن طرف من هذه الأطراف بأى حال من الأحوال ، وآية هذا أن الشريعة عند أبى سعيد ضرورة لابد منها للوصول إلى عبادة الله ومعرفته على نحو ما أمر ومن ثم كانت الشريعة أفعالاً فى أفعـــال ، لكنهـــا كذلك من حيث وقوع آثارها على القالب الترابى وحده .ولهذا فقد كان لزامـــا أن يتضافر معها ظهور آثارها على القالب الإنسانى بكليته نعنى الإنسان مـــن حيثية جوارحه الظاهرة والباطنة فى آن واحد . وهو الأمر الذى تنهض بـــه الطريقة من حيث هى أخلاق فى أخلاق ، وليست الطريقة هنـــا إلا طريـــق التصوف ، والمضى فيه حتى نهاية الشوط ثمرته شـــهود الحقيقـــة ، وهـــى الألوهية على قدر مايرد على القلب من أحوال ومايتجلى فيه من مكاشفـــات ، ولأجل هذا كانت الحقيقة أحوالاً فى أحوال [٢] .

وبناء على ماسبق ، فلا يمكن للصوفى المحقق أن يغـــض الطـــرف لحظة عن العمل بالشريعة وما أوجبه الله عليه وما نهاه عنه بزعم أن طلبـــه للحقيقة قد أسقط عنه مثل هذا الإلتزام ، بل العكس هو الصحيح فالبدايـــة أولاً من الشريعة ولابد من ذلك ، وما لم يكن الأمر على هذا النحو فلا وصول ولا شهود للحقيقة . ولعل هذا هو ما يؤكده قول أبى سعيد صراحة فمن لا أفعـــال

---

(١) سنتناول العلاقة بين المعرفة والفناء فى الفصل الثالث من هذه الدراسة .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٢.

له بالمجاهدة ومتابعة السنة فلا أخلاق له وبالتالى ومن لا أخلاق له بالهداية والطريقة فلا أحوال له بالحقيقة والاستقامة والسياسة [١] وقول أبى سعيد هو ماعليه السابقين عليه من صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين [٢] ، وآية هذا قول البسطامى (ت ٢٦١هـ) لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدوده وأداء الشريعة [٣] بل أن هذا هو عين قول المحققين من الصوفية كالجيلانى [٤] والرفاعى [٥] وغيرهما من الصوفية السنيين.

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٢.

(٢) انظر على سبيل المثال طبقات الصوفية للسلمى ص ٢٦٨ ، ١٥٩ ، وأيضا جوامع آداب الصوفية للسلمى ص ٦٢ وأيضاً انظر ما أورده القشيرى فى الرسالة جـ ٢ ص ٦٠٤ ، وأيضا كشف المحجوب للهجويرى جـ ٢ ص ٦٢٧ ومابعدها .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ ١ ص ١٠٣.

(٤) انظر على سبيل المثال للجيلانى الفتح الربانى - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة ١٩٧٩ص ١٨٩ ، والجيلانى هو عبدالقادر بن أبى صالح بن جنسكى دوست ينتهى نسبه إلى الحسين رضى الله عنه . ولد بجيلان سنة ٤٧١ هـ وتوفى سنة ٥٦١ هـ على نحو مايذكر ابن شاكر الكتبى وإن كان بعضهم كابن الملقن قد ذكر أنه ولد سنة ٤٧٠هـ وتوفى سنة ٥٦١ هـ . انظر فى ذلك فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى - دار صادر - بيرون ١٩٧٣ م جـ ٢ ص ٣٧٣ وأيضاً انظر طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٢٤٦ - ٢٤٧ والجيلانى صاحب طريقة عملية لها عدد كبير من الأتباع فى كثير من البلدان الإسلامية وأصول هذه الطريقة كما يذكر الكمشخانوى هى علو الهمة وحفظ الحرمة ، وحسن الخدمة ونفوذ العزيمة وتعظيم النعمه . انظر جامع الأصول - طبعة دار احياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٠ ، وبخصوص هذه الطريقة انظر .

ويمكن القول أن الشريعة مطلب لابد من البدء به فى طريق الكمـــال الروحى . ومهما ارتقى المؤمن الكامل فى ايمانه وهو حينئذ الصوفى المحقق فلا يمكن أن يهمل ولو للحظة العمل بما أوجبته عليه الشريعة أمراً ونهيـــا . وهذا هو الذى أكده أبو سعيد ابن أبى الخير بل هو ما عليـــه جـل فلاســفة الصوفية إذ العبد لا يترقى فى الطريقة ولا يتحقق بذرة من الحقيقـــة إلا بعـــد إتقان علم الشريعة والعمل به على الدوام (١) .

ما أورده إسماعيل بن السيد محمد القادرى فى كتابه الفيوضات الربانية فى المآثر والأوراد القادرية - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - بدون تـاريخ ص ٣٦ - وأيضاً انظر بخصوص مكانة هذه الطريقة وشيخها ، انظـــر مـــا أورده توماس أرنولد فى كتابه الدعوة إلى الإسلام ترجمة وتعليق الدكتور حسن ابراهيم وآخرين - مكتبة النهضة المصرية - القـــاهرة - الطبعـــة الثالثـــة ١٩٧١م ص ٣٦٥، ٣٦٦ ، ومن أهم المراجع الحديثة التى يمكن الإفادة منها بخصوص هـــذه الطريقة انظر : الإسلام فى ايران لمؤلفة بطروشوفســـكى - ترجمـــة الدكتـــور السباعى محمد السباعى - دار الثقافة للطباعة والنشر - القـــاهرة - ١٩٨٢ ص ٢٣- وانظر أيضاً بخصوص أصول هذه الطريقة وآدابهـــا العمليـــة - الطـــرق الصوفية فى مصر - نشأتها - ونظمها - وروادها للدكتور عـــامر النجـــار - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٢ م ص ١١٠ ومابعدها .

(٥) انظر البرهان المؤيد تحقيق وتقديم صلاح عزام - طبعة دار الشعب - القـــاهرة ١٩٧١ ص ٥٣ - ٥٤ ، والإمام الرفاعى هو أبو العباس أحمد بن الحسن علـــى الرفاعى البطائحى نسبه وأصله من المغرب ، نسبة إلى رفاعة رجل من المغرب والبطائحى قرى مجتمعه فى وسط الماء بين أواسط البصرة - مشهورة بالعراق، انظر فى ترجمته ما أورده ابن الملقن فى حلقات الأولياء - ص ٩٣ - ١٠١.

(١) ابن عربى : تحفة واهب المواهب فى بيان المقامات والمراتب - مخطوط - رقم ١٤١٢ تصوف طلعت ورقة ١٤.

وليس هذا فحسب ، بل إن كل حقيقة من الحقـــائق لاقيمــة لهـــا أو بالأحرى لا يلتفت إليها ما لم تكن مقرونة بالشريعة ، وحينئذ يحق القول فعلا مع ابن عربى : إن كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيـــح ، وإلا فلا يعول عليه [١] .

وواقع الأمر أن ابن عربى ليس وحده من متفلسفة الصوفية هو الذى يؤكد على الشريعة والالتزام بها طلبا للوصول إلى الحقيقة بل يشاركه كذلـــك صوفى متفلسف له شأنه وخطره فى الحياة الروحية فى الإســـلام هـــو ابـــن سبعين (ت ٦٦٩هـــ) فعنده أن المحقق الكامل لن يكون كاملاً بغـــير العمـــل بالشريعة ، فليس ثمة كشف ولا عرفان إذن إلا من خلالها ، وما لم يكن البدء بها فلا يرجى لصاحبها صلاح ولاينتظر منه فائدة فى طريق الكمال الروحى، ومن ثم فالشريعة والحقيقة عنده يتلازمان ويؤدى الأول منهما للآخر .. وليس أدل على هذا من قوله " ....والذوق يمشى على طريق الحقيقة والعلم يمشـــى على طريق الشريعة ، والسالك السعيد ، المعروف بالسعادة هو الذى يســـلك على طريق الشريعة والحقيقة ويجمع بينهما فى كسبه ، فإن الحكم الشـــرعى يقال على أول الأمر إذ كلف به ، وعلى آخر الأمـــر إذا عـــرف بـــه وهـــو الحقيقة.."[٢] بل إن ابن سبعين يذهب إلى أبعد من هـــذا ؛ ليؤكـــد صراحـــة ضرورة تقديم الشريعة أولا وهذا هو الأصل - على الطريقة بوصفها وسيلة

---

(١) ابن عربى : مجموعة الرسائل - رسالة لا يعول عليه طبعة مصورة عن طبعة حيدر اباد الدكن الجزء الأول ص ٢ وانظر بصدد هذه المسألة ما أورده أستاذنا الدكتور التفتازانى بعنوان الطريقة الأكبرية - بحث منشور فى الكتاب التذكارى بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٩ ص ٢١٤ ومابعدها .

(٢) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل التى قدم لها الدكتور عبدالرحمن بدوى - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشـــر - القـــاهرة ١٩٦٤ ص ٣٤٨.

للحقيقة ، ويلح على خطأ من يفصل بينهما بزعم أن الحقيقة أعلى من الشريعة وعبارة ابن سبعين تقطع بذلك فى غير مواربة إذ يقول " ... وعليكم بالاستقامة على الطريقة وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التى فى زمانكم هذا وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله ، فإنها حقيقة كما يسمى اللديغ سليماً وأهلها يهملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرام [١] ، قاتلهم الله أنى يؤفكون [٢] .

فإذا رجعنا القهقرى لأبى سعيد ابن أبى الخير وجدناه لم يسلم من تجريح الفقهاء ، على الرغم من تعظيمه لأمر الشريعة . فقد حكم البعض عليه بأنه قد أهمل الشريعة ، ولم يلتزم بأوامرها بزعم الوصول إلى الحقيقة على نحو ماذهب ابن حزم الفقيه الظاهرى (٤٥٦هـ) إذ يقول " .. فإن من الصوفية من يقول من عرف الله سقطت عنه الشرائع ، وزاد بعضهم واتصل بالله ، وبلغنا أنه نيسابور اليوم فى عصرنا هذا رجلاً يكنى أبا سعيد ابن أبى الخير ، هكذا معاً من الصوفية مرة يلبس الصوف ومرة يلبس الحرير المحرم على الرجال ، ومرة يصلى فى اليوم ألف ركعة ومرة لايصلى فريضة ولا نافلة وهذا كفر محض ونعوذ بالله من الضلال ..." [٣] .

---

(١) ابن سبعين : رسالة غير معنونة - ضمن رسائل ابن سبعين ص ٣١٢ وليس ابن سبعين ولا ابن عربى من قبله هما اللذان يؤكدان أن هذه المسألة بل نجد ذلك عند عبدالكريم الجيلى الصوفى المتفلسف - انظر فى هذه المسألة ماذكره زميلنا الدكتور سيد ميهوب فى كتابه القيم الولاية عند عبدالكريم الجيلى دار الهداية الطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ ص ١١٤ ومابعدها .

(٢) سورة التوبة : الآية ٣.

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل وبهامشة الملل والنحل للشهرستانى - طبعة مكتبه صبيح - القاهرة ١٩٦٤ م الجزء الخامس ص ٢٩.

والحق أن ابن حزم كان قاسياً فى حكمه على أبى سعيد ابن أبى الخير، ففى أقواله ما ينفى عنه صراحة قوله بإسقاط التكاليف بدعوى وصوله إلى الحقيقة، فضلاً عن مداومته على القيام بالفرائض الدينية والتقرب إلى الله بالنوافل ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وعبارات أبى سعيد تفصح عن هذا صراحة فى غير مواربة. فلئن كانت الطريقة وسيلته والحقيقة بغيته فإن الشريعة عدته ولابد من ذلك ... ولايمكن للصوفى المحقق العارف بالأمر والنهى الشرعيين أن يسقطهما مهما بلغ أعلى درجات الوصول فى المعرفة، إذ الدين كله كما يقول أبو سعيد شرع والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر فى الشرع [١] وإذا كان الأمر كذلك، فإن اتهام ابن حزم أو غيره لأبى سعيد فيه الكثير من التجنى، فلم يكن أبو سعيد أو غيره من الصوفية ليجرؤ على القول بإسقاط الشرائع فذلك كفر لا محالة، وهو نفسه - أبو سعيد - قد قطع الأمر فى هذا الشأن. ويبدو أن قسوة حكم ابن حزم على أبى سعيد ترتد إلى أن الأخير صوفى أشعرى، ولهذا لم يسلم من نقده وتجريحه. ونحن نظفر بذلك فى رواية ذكرها المناوى فى طبقاته إذ يقول مانصه " ... وقال السبكى ومع صحة عقيدته وحسن طريقته لم يسلم من كلام ابن حزم والذهبى ولم يظهر لنا منه إلا صحة الاعتقاد، ولكنه أشعرى صوفى، فمن ثم نال منه الرجلان وباءا بإثمه ...."[٢]

ولعل ما سبق كله قد أوضح بما فيه الكفاية أن الشريعة والحقيقة يتكاملان ولايتعارضان، بل هما معاً حقيقة واحدة هما دين الإسلام إذا نظرنا إلى الأمر بعين التدقيق، بحيث يصح قول القائل أن الشريعة والحقيقة وجهان

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

(٢) المناوى (عبدالرءوف) : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية الجزء الأول ص ٦٣٦ .

لعملة واحدة ، إذا مسح وجه منها فسدت العملة وصارت زائفة غير مقبولة[١] وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فلا تعارض بين الشريعة والحقيقة ، مادام الصوفية حريصين على العمل بالشريعة لإصلاح جوارحهم الظاهرة والترقى بكمالها لتكون هى الحقيقة على جوارحهم الباطنة ، فيكون القالب والقلب شيئا واحداً . وحينئذ يحق القول فعلا أن نهاية طريق الصوفية نهاية طريق الفقهاء نهاية طريق الفقهاء وطريق الصوفية ، وتصبح الطريقة هى الشريعة ، والشريعة هى الطريقة ليكون الفرق بينهما فرقاً لفظيا ما دامت المادة والنتيجة واحدة [٢] .وبذلك يصبح التصوف والفقه شيئا واحداً وتنتفى القطيعة المزعومة بين الصوفية والفقهاء وتتحقق بذلك وحدة الفكر الإسلامى .

النفس والمعرفة :

إذا كان الصوفية يجعلون مجاهدة النفس وسيلة لإعداد القالب والقلب معاً ليكون محلاً للمعرفة الإلهية ، فإن أبا سعيد ابن أبى الخير يمضى هو الآخر فى نفس السبيل ، فيلح على أمر مجاهدة النفس ، بل يمعن فى موقفه منها ، فيجعل الفناء عنها هو عين الضرورة للوصول إلى غايته ومنتهاه ، أعنى حصول المعرفة عن الله وبالله وحده .

فإن سأل سائل ولم يلح أبو سعيد شأنه شأن الصوفية على ضرورة مجاهدة النفس إلى حد الفناء عنها بينما العبادة المشروعة لله تمثل وسائل للقرب الإلهى ؟ فالجواب عن هذا هو مزيد من القرب من الله ، وذلك يرتد عند أبى سعيد لما هو حاصل من أمر النفس ذاتها بوصفها دوماً حائلاً يحول بين المرء وبين الطاعة الدائمة لله تعالى فى كل حين . وحينئذ فالعبد الكامل

---

(١) مراد (الدكتور سعيد) : التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة – مكتبة الأنجلو – القاهرة ١٩٨٩ ص ٩١ .

(٢) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٨١ .

فى ايمانه هو الذى يحرص على هذا الأمر ليتسنى له مواصلة الطريق إلى الله وهو بمأمن من زلاتها ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن هذا الطريق لايكون للصوام ولا للقوام ولا للعابد ولا للساجد والراكع ، وإنما يكون للذى يتقى نفسه [١] ولكن لاتحصل مثل هذه الوقاية للنفس إلا بالتطهر منها وحينئذ يصل المرء إلى الله [٢] وهذا هو ما فهمه أبو سعيد من قوله تعالى : " إن أكرمكم عند الله أتقاكم" [٣] وبديهى أن أبا سعيد يتأول الآية الكريمة ليجعلها دالة على مقصوده نعنى الانخلاع عن النفس .

فإذا مضينا نستقرئ حقيقة أمر الوقاية من النفس عند أبى سعيد إلى حد الفناء عنها ، وجدناه يراها - النفس - أس كل الشرور ومنبتها ، ولما كان هذا هو شأنها بالنسبة للإنسان ، فقد لزمه الوقاية منها إذا ما رغب بصدق فى التوجه إلى الله . ومثل هذا هو الذى يبرر له الخلاص من أمرها بالكلية ، ولعل هذا هو الذى يفصح عنه أبو سعيد ابن أبى الخير لما سئل عن الشر وشر الشر ؟ فكان جوابه صراحة للسائل الشر أنت وشر الشر أنت وأنت لاتعلم !!![٤] .

وما دام هذا هو حقيقة النفس أو ماهيتها فقد صارت سببا لكل صنوف الشر ، وينبنى على هذا أنها تقف قاطعة بصاحبها عن الطاعة بل هى مؤدية به إلى المعصية لا محالة لاقتران الشر بالمعصية وتلازم الطاعة بطبيعة الحال مع الخير . ومن ثم فقد حق على المؤمن الكامل فى ايمانه ألا يركن

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٢٣.

(٣) سورة الحجرات : الآية ١٣.

(٤) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧.

إليها قط إذ هى عين الطريق إلى المعصية ، وبات عليه فى الآن نفسه ، ألا يعول عليها وينزلها منزلاً حسنا ، من حيث هى قاطعة له عن الوصول إلى الله ، وهذا هو شأن المؤمن الكيس الذى يريد معرفة الله المعرفة التامة .

وكل من يظن فى نفسه ظناً طيباً لا يعرف نفسه ، وكل من يظن فى الله ظناً سيئاً لا يعرف الله " [1] وينبى على هذا ألا يظن المرء ظناً طيباً بالنفس ؛ لأن ماهيتها لا تسمح للعبد بأن يظن بها مثل هذا ، بل يلزمه أن يجاهدها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، ليكون ظنه بالله وحده لا بنفسه بوصفها أصل الشرور كلها . ولهذا كان حسن الظن بالله غاية المعرفة عند الصوفية ، بينما كان سوء الظن بالنفس أصل المعرفة بها [2] .

فالمعرفة بالله إذاً عند أبى سعيد تتطلب من المرء أن يوثق صلته بالله لا بنفسه ، ووثاقه العلاقة بينه وبين الله كضرورة للمعرفة يلزمه فى الآن نفسه أن يقطع أمر علاقته بنفسه ، فلا يأمن لها ، ومن هنا كان سوء الظن بها هو بداية لمعرفة الله إن لم يكن أصلها الأمر الذى يعنى أن النفس تمثل حجاباً كثيفاً يحول بين العبد وربه فيحرمه من ولايته تعالى ومن ثم معرفته ، إذ ليس الحجاب بين العبد والله هو السماء ولا الأرض ، وليس هو العرش والكرسى وإنما هو كما يقول أبو سعيد لواحد من مريديه ظنك وأنانيتك فانتزعها لتصل إلى الله [3] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧.

(٢) السلمى : رسالة الملامتية ، ضمن كتاب الملامتية والصوفية وأهل الفتوة تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٢٦ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

ويرى أبو سعيد أن النفس هى العدو الحقيقى فى طريق المعرفة الحقيقية بالله ولهذا فالحذر عنده كل الحذر من أمرها والانسياق لها ، والظن بها ، بل الأولى والأحق عدم الركون إليها أو الثقة بظنها ، وإنما الخير كل الخير فى الظن بالله وحده ولا غير . وليس أدل على هذا من أن أبا سعيد سئل ذات يوم فى مجلس من مجالسه : مامعنى "وينصرك الله نصراً عزيزا" (١) فكان جوابه للسائل على الفوز العدو اثنان أحدهما تحت القميص ، وثانيهما خارج القميص ، وعندما تتغلب عليه يقال لذلك الفتح ظفراً ، أما ذلك الذى فى داخل القميص فهو الذى عندما تتغلب عليه يسمون ذلك نصراً عزيزاً هذا هو تفسير "نصراً عزيزاً" كما قال أبو سعيد لسائله (٢) وإذا كانت النفس على هذه الصورة التى رسمها أبو سعيد ابن أبى الخير ، وهى باطن الإنسان وقوام أفعاله ، فقد حق على الإنسان ألا يستريح إليها ، بل بالأحرى عليه ألا يقيم بينه وبينها رابطة ألبتة ، فهى صديق السوء بالتالى ما دامت هى العدو الأول . ولما كان هذا شأنها فإن أبا سعيد يلح فى قطع كل علاقة بها ، بل إنه ليمعن فى ذلك حتى يجعلها سجنا وآية هذا قوله " .. صديق السوء هو نفسك ، وطالما أنت تهتم بنفسك فلن تجد الراحة قط ، نفسك سجنك إن خرجت منها وقعت فى راحة إلى الأبد (٣) وهذا المفهوم هو الذى استخرجه أبو سعيد من قوله تعالى : "أرأيت من اتخذ إلهه هواه فأضله الله " (٤) .

بيد أن أمر النفس عند أبى سعيد ابن أبى الخير لايتوقف فقط عند هذا الحد ، بل يزداد ليكون الخلاص منها أو بالأحرى الفناء عنها بالكلية ، ومالم

---

(١) سورة الفتح : الآية ٣.
(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧.
(٣) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٤٢.
(٤) سورة الجاثية : من الآية ٢٣.

ـكن كذلك لم يتيسر للصوفى الكامل ان يصل إلى منتهاه وهو المعرفة بالله . لان معرفته تعالى لا كمعرفة سواه بطبيعة الحال ومن ثم فإذا كان المخلوق لايصل إلى المخلوق الا بالسير إليه ، فليس الأمر عينه لله ، إذ لا يصل المخلوق إليه إلا بالصبرعليه ، ولايكون الصبر عليه فى مفهوم أبى سعيد إلا بقتل النفس والهوى [١]

وهذا هو المعنى الدى استنبطه أبو سعيد ابن أبى الخير من قوله تعالى "فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوارة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الدى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم"[٢]

ومن الجلى أن أبا سعيد يستنطق النصوص القرآنية ليجعلها دالة على مراده ، نعنى ضرورة الخلاص من النفس بالكلية ، إذ الآية الكريمة لا تتصرف إلى مايريد إيصاله من معنى بطبيعة الحال . ولكنه لايجد حرجاً فى اللجوء إلى النصوص القرآنية والحديثية كما سيأتى بعد ليدعم فكرته . ولهذا فلا عجب ان يفهم أبو سعيد القتل الذى تتحدث عنه الآية ، هو الاستشهاد فى سبيل الله ليجعله هو قتل النفس حسب مدهب الصوفية ومن ثم يقتضى الأمر الخلاص منها وحينئذ يجعل الوحشة كل الوحشة من النفس ، وعليه فما لم يخرج المرء عنه ، فلا راحة له ، وإذا لم يقتلها كما يقول قتلته ، بل إذا لم يقهرها قهرته وتغلبت عليه على حد قوله [٣] .

---

(١) الميهنى : اسرار التوحيد ص ٣٧٢.

(٢) سورة التوبة · الآية ١١١

(٣) الميهنى أسرار التوحيد ص ٣٣٦

وصنيع أبى سعيد فى النظر إلى الآيات القرآنية ليعضد فكرته عن النفس بهذا المفهوم ، هو صنيع غيره من الصوفية ، بل هو شأن كل صاحب مذهب يحاول جاهداً أن يجد له سندا من النصوص الدينية حتى ولو كان ذلك عن طريق التأويل . وهذا هو عين ماقاله أبو العباس بن عطاء الآدمى لما فسر قوله تعالى : "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" [١] فذهب فى تفسيرها أو بالأحرى تأويلها وهو الأصح قائلاً : لن تصلوا إلى القربة وأنتم متعلقون بحظوظ أنفسكم ، ولن تنالوا وصلتى وفى أسراركم موافقة أو محبة لسواى ، ولن تنالوا معرفتى وقربى حتى تخرجوا عن أنفسكم وهمتكم بالكلية[٢] .

فإذا عدنا ثانية إلى أبى سعيد ابن أبى الخير وجدناه يجعل أمر معرفة النفس على حقيقتها هو نقطة البدء الحقيقية فى التوجه إلى الله . ومعرفتها على الوجه الأتم هو عدم الركون إليها ، بل بالأحرى هو الخلاص منها والنظر إليها على أنها عدم ، ومن عرفها على هذا الوجه فقد عرف ربه حقيقة [٣] . وهذا هو معنى قوله عليه السلام : "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[٤] .

---

(١) سورة آل عمران : الآية ٩٢ .

(٢) ابن عطاء الآدمى : تفسير ابن عطاء الآدمى - ضمن نصوص صوفية غير منشورة نشرها الأب لويس نويا اليسوعى دار المشرق بيروت ١٩٧٢ ص ٤٢ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٦.

(٤) الحديث :" من عرف نفسه فقد عرف ربه " قال السمعانى إنه لايعرف مرفوعاً وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى من قوله وكذا قال النووى : أنه ليس بثابت . انظر : الشيبانى : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣ م ص ١٩٦٥ وبصدد هذا الحديث انظر أيضاً ما ذكره الزرقانى : أنه ليس بحديث مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة - تحقيق الدكتور / محمد لطفى الصباغ - طبعة بمكتب التربية العربى بدول الخليج - الرياض - والمكتب المصرى - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ٢٤٧.

فالنعمة العظمى حسب مايفهم من أقوال أبى سعيد التى أوردناها آنفاً فى أمر النفس ، نستلزم من المؤمن الكامل عدم الإذعان لها والتسليم لنوازعها بل الكمال فى طريق الله يقتضى من العبد الخروج عنها بالكلية بوصفها عقبة كؤود تقف حائلاً بينه وبين الحق تعالى . ومن هذا الوجه فقد لزمه تركها تماماً فهى التى تقوده إلى النار التى فيها هلاكه وهو الأمر الذى تأوله أبو سعيد ابن أبى الخير من قول النبى صلى الله عليه وسلم : "ستفترق أمتى نيفاً وسبعين فرقة الناجى منهم واحدة والباقون فى النار"[1] فكانت النار التى أشار إليها الحديث كما ذكره أبو سعيد أنهم فى نار أنفسهم [2] .

---

(١) الحديث :" تفترق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة " أخرجه أبو داود والترمزى وقال حسن صحيح وابن ماجه وابن حيان والحاكم فى صحيحهما عن أبى هريرة مرفوعا . وقال الحاكم أنه حديث كثير فى الأصول انظر الشيبانى : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ص ٧٥ ، وقد ذكر الشوكانى هذا الحديث بقوله : " تفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة . قالوا من هى يارسول الله قال ما أنا عليه وأصحابى اليوم . قال فى المقاصد حسن صحيح وروى عن أبى هريرة وسعد وابن عمر وأنس وجابر وغيرهم . انظر الشوكانى ، الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة - تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى وصححه الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف من علماء الأزهر الشريف - طبعة مصورة عن دار الكتب العلمية بيروت ص ٥٠٢، ويروى الحديث أيضاً بصيغة إلا أن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ثنتان وسبعين فى النار وواحدة فى الجنه وهى الجماعة . أخرجه أبو داود والدرامى وأحمد وكذا الحاكم والآجرى فى الشريعة وابن بطة فى الإبانه واللالكانى فى شرح السنة من طريق صفوان - انظر فى تفصيل هذا الحديث برواياته : محمد ناصر الدين الألبانى : سلسلة الأحاديث الصحيحة - المكتب الإسلامى - القاهرة المجلد الأول الجزء الثالث ص ١٤ - ٢١. ويروى الحديث كذلك صيغة : "افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنين وسبعين فرقة ، وتفرق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة" - انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة - المجلد الأول ص ١٢ وانظر بصدد هذا الحديث ماذكره الزرقانى عن الحديث أنه صحيح ، انظر مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ص ١١٧.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

فلما صار هذا شأن النفس حرص أبو سعيد على ضرورة الفناء عنها تماماً كما سيرد فى هذا البحث ، بل لقد جعل تركها بالكلية مطلباً أساسيا لمن يرد أن يمضى فى الطريق إلى الله . واعتبر هذا دعامة من دعامات مذهبه . وقد طبق أبو سعيد هذا كله فى كل ماقام به من رياضات ومجاهدات ليصل إلى تلك الحالة التى يخلص فيها من نفسه من حيث هى عقبة فى سيره إلى الله . وأكثر من هذا فقد حاول أن يؤكد هذا المفهوم ويلقنه لكل مريديه فى كل حال من أحواله معهم وحسبما يسمح الموقف بذلك . ولعل هذا هو ما نظفر به من جامع أسراره فقد ذكر أن الشيخ دعى ذات يوم إلى وليمة ، وكان من عادته أن يسير خلف الجماعة ، وأخذ السنكافى [١] يسير أمام الشيخ وينظر إلى نفسه معجباً ، فقال له الشيخ لا تسر فى الأمام ، فسار خلف الشيخ ، وعندما ساروا عدة خطوات قال له الشيخ أبو سعيد : لا تسر فى الخلف ، فسار بعد ذلك على يمين الشيخ ، وعندما ساروا عدة خطوات قال له الشيخ أبو سعيد لاتسر على اليمين ، فسار الشيخ وحينئذ قال له أبو سعيد أيها السيد لاتسر على اليسار ، وحينئذ تضايق السنكافى وقال أيها الشيخ أين أسير إذن ؟ فقال له الشيخ أبو سعيد : اترك نفسك واستقم فى السير [٢] .

والشطر الأخير من قول أبى سعيد ابن أبى الخير يذكرنا بما قاله أبو يزيد البسطامى ، فقد أمعن هو الآخر فى هذا الأمر وآية هذا أن رجلا سأله كيف الطريق إلى الله ؟ فقال له اترك نفسك وتعال [٣] .

---

(١) واحد من مريدى أبى سعيد ابن أبى الخير – ولم نعثر على ترجمة له فيما وقفنا عليه من مصادر .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٨.

(٣) بدوى (الدكتور عبدالرحمن) : شطحات الصوفية – مجموعة نصوص منشورة طبعه وكالة المطبوعات الكويت ص ٨٤ .

وإيراد عبارة أبى يزيد البسطامى فى هذا المقام أمر له دلالته ؛ ذلك لأنه قد بلغ شأناً لا يستهان به فى مذهبه فى الفناء بل إنه من الغلاة فى هذا الشأن فإذا ذكرنا أن أبا سعيد ابن أبى الخير يجل أبا يزيد كثيراً كما سيرد فى هذا البحث ألفينا توافقاً بين الاثنين فى أمر النفس وفى الفناء ، وإن كان أبو سعيد يتفرد عنده فى تفاصيل مذهبه وفى غلوه فى كثير من المسائل . وآية هذا أن النفس مهما كان شأنها عنده وعند غيره من الصوفية ، إلا أن الوصول إلى الله لا يستلزم أن يكون بهذه الكيفية التى جعلها أبو سعيد ضرورة لمعرفة الله إلى الحد الذى دعا فيه أبو سعيد إلى ضرورة إعدامها أو تحطيمها -على حد قوله- ومما يدل على هذا أن درويشاً وقف أمام الشيخ ذات يوم فى احترام كما يقف المرء فى الصلاة ، فلما نظر إليه أبو سعيد ابن أبى الخير قال له : إنك تقف بخشوع كما يقف الناس فى الصلاة ، ولكن الأفضل من هذا أن تحطم نفسك ...!!!![1] ولعل جماع ماسبق ، يؤكد على ما أكدنا عليه من قبل وهو غلو أبى سعيد فى موقفه من النفس إلى الحد الذى وصل به إلى تحطيمها ليستقيم للمرء أن يسير فى طريق الله أو بالأحرى حسب مذهبه الصوفى . ولهذا فكل من لا يفعل مثل ماقاله فلا شأن له بالتصوف مادام يهتم بأمر نفسه . ذلك لأن الاهتمام بأمر النفس يحول بين صاحبها وبين الله . وهو لهذا يرى أن التصوف فى حقيقته ترك التكلف وليس هناك تكلف أكثر من النفس ، فعندما ينشغل المرء بنفسه يعجز عنه أى عن الوصول إلى الله [2] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٣.

النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة :

فإن سأل سائل ولم ذهب أبو سعيد فى أمر النفس إلى هذا الحد الذى جعله ينسلخ عنها بالكلية مع أنها محل التكاليف وقوام الأفعال الإنسانية ؟

والجواب عن هذا السؤال يكمن فى أن أبا سعيد يرى أن الإذعان إلى عمل النفس والركون إليها تماماً لا يستقيم وطلب الحق تعالى ؛ لأنها - أى النفس - لا تملك شيئا من ذاتها ومن ثم فالإنسان مهما خطط واستغرق فى تدبير أمور نفسه ، فلن يضمن بهذا التدبير الوصول إلى مراده ، إلا أن يتداركه الله بمعونة من عنده تعالى ، ولأجل هذا كان إسقاط التدبير من لوازم الوصول إلى المعرفة عند أبى سعيد ، ومهما فكرنا فلن نصل لأن التدبير تدمير والتدبير أيضا لهذا عمل الجهلاء على حد قوله [١] . ولما كان هذا التدبير شيئا مذموماً فقد لزم على الصوفى ألا يركن إليه ، وألا يذعن لنفسه فهى عين الحجاب الذى يقطعه عن الله ، وحينئذ حق عليه - الصوفى - ألا يركن إليها ولهذا السبب كان من آداب الصوفية كما يقول السلمى (ت ٤١٢هـ) ترك التدبير والاختيار [٢] .

ولما كان هذا شأن التدبير بوصفه عائقاً عن الوصول إلى الله فى مذهب أبى سعيد ، فقد أكد بقوة على ضرورة إسقاطه طلباً للوصول إلى غايته وهى المعرفة بالله شهوداً أو مكاشفة وهو الأمر الذى نجده عند ابن عطاء

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٥.

(٢) السلمى : أداب الصوفية - تحقيق اتيان كولبرج الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦ ص ١٥.

الله السكندرى (ت ٧٠٩هـ) فقد جعل التدبير والاختيار من كبائر القلوب والأسرار [١] ولهذا كان لزاماً على الصوفى المحقق أن يخلص منه إذا رغب فى الوصول إلى الله والمعرفة به ، وهو ما نلمحه صراحة فى قوله " فإذا أردت الإشراق والتنوير فعليك بإسقاط التدبير " [٢] وبالتالى فلا شهود ولا مكاشفة تحدث لصوفى إلا بإسقاط تدبيره والذى هو فعل النفس ، لوجود الحجاب فيها ، ولو سلم الحجاب من مجاورتها وحرم من محادثتها ، ولم تطرقه طوارق التدبير لأمكن له الوصول إلى غايته وهى المعرفة بالله [٣] ومن ثم فلن يتيسر للولى أن يصل إلى الله كما يقول أبو الحسن الشاذلى (ت٦١٩هـ) ومعه شهوة من شهواته أو تدبير من تدبيراته أو اختيار من اختياراته [٤] ومن أجل هذا فعلى العبد الكامل فى إيمانه ، وهو فى هذه الحالة الصوفى المحقق ألا يتصور للحظة واحدة أن تدبيره سيصل به ومايلزم عنه

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير تحقيق موسى محمد على – وعبدالعال العرابى – دار التراث العربى ١٩٧٣ م ص ٤٨– ويصدد الإبانة عن تأثير هذه الفكرة – إسقاط التدبير – فى تصوف ابن عطاء الله السكندرى انظر ماكتبه أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه الممتاز ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه فقد أبان عن أثر هذه الفكرة فى كل ماتناوله ابن عطاء الله فى مسائل التصوف وأقامه على هذه الفكرة – ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه – مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية ١٩٦٩م.

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ص ٨٩.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : نفس المصدر ص ١٧١ .

(٤) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية عبدالرحمن حسن محمود – عالم الفكر – القاهرة ١٩٨٣م ص ٢٤٣ وانظر أيضاً التنوير فى إسقاط التدبير لابن عطاء الله السكندرى ص ٦٨ ومابعدها وص ٧٨ أيضا.

من أعمال إلى ما يريد بالضرورة . فليس الأمر كذلك عند أبى سعيد ، بل هو موكول حقيقة للتقدير الإلهى لا للتقدير الإنسانى والذى هو دأب النفس وغرورها ولهذا كانت راحة النفس كلها فى التسليم وبلاؤها فى التدبير [١]

ولعله لهذا السبب بالذات يؤكد أبو سعيد على ضرورة إسقاط تدبير النفس ، ويدعونا إلى الخلاص منها بالكلية . وهذا هو الذى يعنيه بإعدام النفس والخلاص منها إذ ليس الخلاص إلا الانعتاق من تدبيرها ، ولهذا نراه يفصح عن هذه الحقيقة فى مذهبه فيقول " ... انهض من طريق التدبير واجلس فى طريق التدبير ..." [٢] وينبنى على إيمان أبى سعيد بهذه الفكرة – إسقاط التدبير – ضرورة اعتقاد العبد منذ البداية أن الله هو المتولى لكافة أموره ، وأن على العبد أن يعمل ويجد فى عمله ولكن دون أن يستقر فى قلبه أن عمله وتدبيره هو ملاك أمره وحده . فإن وقع فى اعتقاده مثل هذا الأمر ، فلن يكون لعمله نتيجة . ولهذا لم يكن غريبا أن يجعل قوام الأمر كله فى الخلاص من هذا التدبير ، فليس هناك آفة -كما يقول- أكبر من التدبير . بل إن التدبير فى هذا الطريق هو تزوير على حد قوله [٣] .

لكن اللافت للنظر هو إمعان أبى سعيد فى التوكيد على فكرة إسقاط التدبير وشهود التقدير كامتداد لنظرته للنفس بوصفها لا تملك ضراً ولا نفعاً إلا من حيث ماهو فى تقدير الله لها ، ولما كان هذا شأنها فأحرى بالإنسان ألا يلتفت لتدبيرها بل اللازم أن يشهد التقدير والاختيار من الله . وآية هذا أن أبا

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢١.

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٢٢٣.

(٣) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٥٥.

سعيد لما سئل عن معنى قوله تعالى : "وربك يخلق مايشاء ويختار" (١) كان جوابه أن الاختيار لله ، والذى لا يختاره الله يجب أن يكون لائقاً ، أما مايختاره العبد فلا فائدة منه ، ونحن لا نستطيع أن نتنفس نفساً بدونه ، والشئ الذى يريده الله لا يحدث ، وأفضل لنا ألا نكون (٢) لأن الله تعالى يقول : "قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون" (٣) .

بيد أن ماسبق ، لايعنى عند أبى سعيد نفى الإرادة الإنسانية وإسقاط فاعليتها تماماً فى سيرها إلى الله وفى تيسير شئون صاحبها . وكل ما هنالك أنه يود التأكيد على أن تمامية الفعل الإنسانى إنما ترتد إلى الله تعالى من ناحية ولأن كمال الأدب مع الله يقتضى منه الأمر بهذه الحيثية من ناحية أخرى وإذا كان ذلك كذلك ، فالأحرى ألا ينشغل المرء بأمور المستقبل ويتصور أن تدبيرها بنفسه موكول إليه وحده ، فيستقر فى قلبه حينئذ أنه قد ضمن الوصول بمحض أعماله أو أفعاله وتدبير نفسه . مع أن تمامية الأمور كلها ترتد إلى قضاء الله وتقديره ، وهو الشئ الذى يخرج عن علم الإنسان بالقطع ، وإن لم يمنعه فى ذات الوقت من العمل وبذل الجهد .فمراد أبى سعيد إذاً ليس نفى الإرادة الإنسانية وإسقاط فاعليتها تماماً ؛ لأن ذلك لا يستقيم مع مافرضته الشريعة على الإنسان من الأعمال ماتعلق منها بالمأمورات وما تعلق منها بالمنهيات ولما كانت الشريعة من هذه الحيثية نقطة البدء فهى لذلك السبب ضرورة للطريقة ، وتلك بدورها لازمة للوصول إلى الحقيقة (٤) .

---

(١) سورة القصص : الأية ٦٨

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٣.

(٣) سورة يونس : الأية ٥٨.

(٤) راجع ماقلناه فى هذا الفصل فيما يتعلق بالشريعة والحقيقة عند أبى سعيد ابن أبى الخير.

والكل مربوط ببعض لأن الإرادة هى التى تحققه عملاً . والدليل على هذا أن أبا سعيد لما سئل ذات يوم عن أصل الإرادة . قال للسائل كل شئ مبعثه الرغبة ، لأن هناك فرقا بين الرغبة والدافع كما يقول أبو سعيد ، فالرغبة عنده هى التردد ، والإنسان فى هذه الحالة الذى تحركه الرغبة يريد أن يفعل ويريد ألا يفعل ، ولا كذلك الدافع فيما يرى أبو سعيد - فليس فيه تردد منذ البداية بالنسبة لصاحبه ولو قيد شعره على حد قوله (١)

وهذا النص من الأهمية بمكان فى الإبانة عن حقيقة موقف أبى سعيد من النفس الإنسانية وتوكيده لقيمة الإرادة الإنسانية وفاعليتها فى الحياة وفى الطريق إلى الله من حيث المعرفة به على وجه التحديد . فالدافع الذى تشير إليه عبارة أبى سعيد هو إشارة إلى الإرادة الإنسانية بما لها من فاعلية وإيجابية فى الإقدام على الفعل وتنفيذه أو الإحجام عنه وتركه فى آن واحد ودونما تردد على الأطلاق . وليس ادل على هذا من أن الرغبة -كما يرى أبو سعيد- شئ جزئى ، ولكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالدافع ، فهو عنده شئ كلى ، وإذا حدث هذا الدافع ظهر معه على الفور الجهد ، ثم تبع هذا فى نفس الوقت ظهور الهمة ثم ظهور الكشف ، وحينئذ يصير الإنسان سيد الكونين على حد قوله (٢) . ولعل ماسبق ، يكشف عن حقيقة الإرادة الإنسانية وفاعليتها فى مذهب أبى سعيد فلئن كانت قيمة هذه الإرادة الإنسانية وفاعليتها لاتنفصل عن الإرادة الإلهية فإن هذا لايقدح فى كمال الإنسان وفاعليته وإرادته من ناحية ، ولا فى استحالة المعرفة بالله شهوداً من ناحية أخرى ؛ ذلك لأن المعرفة الإلهية من هذا الوجه فى مقدور الإنسان ومتناول يده ، فلم

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٨.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٥٨.

يده ، فلم يكن الإنسان سيد الكونين -كما قال أبو سعيد- إلا لمكانته عند الله في أصل خلقته وآية هذا أن الله تعالى لما خلق العالم كله خلقه بأمره فقال له كن فكان.، فلما وصل إلى خلق الإنسان تجاوز - كما يقول أبو سعيد- عن هذا الأمر وقال لقالب الإنسان خلقته بيدى ، فلما وصل إلى الأرواح [1] قال ونفخت فيه من روحى [2] .

وإذا كان هذا شأن النفس كما أبان عنه أبو سعيد ، فقد لزمه ضرورة التحرر من إسرها وتدبيرها بل الانخلاع عنها بالكلية ، ولكن نقطة البدء مرهونة بالفضل الإلهى . وآية هذا أن أبا سعيد سئل ذات يوم متى يتحرر العبد من رغباته ؟ فقال عندما يحرره الله ، وهذا لايتأتى بجهد العبد ، وإنما يتأتى بفضل الله ورحمته وتوفيقه ففى الأول يظهر الله فى نفسه - العبد - الرغبة فى تحقيق هذا الأمر ، ثم يفتح له باب التوبة ، ثم يلقى به فى المجاهدة ليجتهد [3]. واللافت للنظر فيما أوردناه آنفاً لأبى سعيد يكشف لنا عن فكرة مهمة فى مذهبه الصوفى ، ونعنى بها ضرورة الفضل الإلهى أو المنة الإلهية منذ البداية جنباً إلى جنب المجاهدة والعمل . وهى فكرة تسيطر على مذهبه فى المعرفة وفى الولاية والفناء إذ يلزم فى كل الأمور مجتمعة العمل أولاً ثم المعرفة حتى يعرف أنه لايعلم شيئاً ، وأنه ليس شيئاً ، وليس هذا الأمر مما يسهل معرفته كما يقول ، من حيث أنه لايتأتى بالتعليم والتلقين ، ولايمكن حياكته بإبرة أو ربطه بخيط ، لأنه عطية [4] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٧.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٢٩.

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٤.

(٤) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٥.

وقد توحى هذه العبارة وماسبقها أن المعرفة عند أبى سعيد ابن أبى الخير مرهونه بالمنة الإلهية وحدها ، وإن الجهد أو العمل لا قيمه له فى حصولها . لكن الصحيح أنها تستلزم الأمرين فى آن واحد ، وإن كانت الجذبة الإلهية هى أس الأمر وملاكه عند أبى سعيد . فلهذا يلزم الوقوف عند هذه المسألة بعض الوقت لأنها نادرة مذهب أبى سعيد تماماً كما هى كذلك فى مسألتى الولاية والفناء فى ذات الوقت .

المعرفة بين الكسب والوهب:

فالعمل أو المجاهدة والتحمل على وجه التحديد عند أبى سعيد لايمكن إسقاطه أو تجاهله فى أمر المعرفة من حيث أن الشريعة ، وهى أول نقطة يبدأ منها العبد فى طريقة إلى الله وصولاً إلى الحقيقة ، هى فى جوهرها أفعال فى أفعال . ومن ثم فالطريق إلى معرفته تعالى يدخل فيه العمل ومقاساة الجهد كسبيل للوصول إلى هذه الغاية الشريفة ، وهى شهود الحق تعالى ومعاينة كمالات صفاته وأسمائه ، ومثل هذا إنما يكون بالعلم بالشريعة أمراً ونهياً ثم العمل بكل ماجاءت به فكل حال ووقت لايكون من العلم وعن نتيجة المجاهدة وأن جل ضرره أكثر من نفعه حتى لو بلغ أحد به اعلى مراتب فى المقامات [١] . ولكن العمل ليس بالأمر الهين فى مفهوم أبى سعيد لأن فيه من ضروب المشقة الشئ الكثير . ولهذا قد يكون العمل أو الجهد مطلوباً منه تماماً كما أن الفضل الإلهى لازم ولابد من ذلك لكن الأهم من الجهد الاستمرار فى بذله واستفراغ كل الطاقة الإنسانية فى بلوغ أعلى درجاته ، ومن ثم كان التحمل أفضل من الاجتهاد ، بل مالم يوجد لا يكون الاجتهاد ، ومالم يوجد الاجتهاد لا تكون البصيرة على حد قول أبى سعيد [٢] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٩.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٣.

والتحمل فى مفهوم أبى سعيد يؤكده قوة العمل وشدته فليس الطريق إلى معرفة الله بالأمر اليسير ، بل يلزم معه دوام العمل ومواصلته بشكل لايترك للنفس فرصة قطع الطريق على العبد وصولاً إلى غايته ، وهى معرفة الله شهوداً أو مكاشفة . وهذا العمل بقسوته يمثل ملمحاً من ملامح مذهب أبى سعيد . وهو يطبقه تماماً لأن آراءه النظرية هى وليدة تجربته فى التصوف ، وليس أدل على ذلك هذا من قوله " ... وأنا لا أقول هذا الكلام عن سمع ورؤية وإنما أقوله عن تجربة "(١) وهذا بالفعل ما يكشف عنه أبو سعيد ، فلم يبلغ ما بلغ فى شأن التصوف وهو بالطبع مرتبة الولاية والمعرفة بالله ، إلا بفضل مقاساة الجهد ومواصلته والتحمل فى كل ما يلاقيه فى طريقه من صعاب ، إلى الحد الذى جعله يمارس الرياضة والمجاهدة أربعين عاماً كاملة ، على الرغم من أن الحال قد ظهر عليه قبل ذلك - كما يقول ابن المنور - لكنه قام بهذا كله من أجل إتمام تلك الحالة ودوامها (٢) .

بيد أن هذا الجهد الشاق بوصفه وسيلة للمعرفة عند أبى سعيد لا يتعلق فقط بالإنسان من حيث جوارحه ، بل بالإنسان من حيث جوارحه الظاهرة والباطنة فى وقت واحد . ولهذا فالجهد هنا على قسوته ينصرف إلى الكيان الإنسانى كله نعنى القالب الترابى والقلب معاً - وهو الأمر الذى تحققه الطريقة فى مفهوم أبى سعيد من حيث هى أخلاق . ومن ثم فلا يكفى أن يتلازم الاحتمال مع الجهد ، بل ألزم منه الإخلاص التام فى الأمرين معاً ، ولو أنه عمل قلبى فى المقام الأول ، ومن لا إخلاص فى قلبه فلا علم له بالتالى فى دينه وشرعه (٣) .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٠ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٩.

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٠.

وتلازم الإخلاص مع العمل ضرورة فى كمـال العبـادة كمـا هـو ضرورة فى كل عمل يتوجه به المؤمن الكامل طلباً لكمال المعرفـة باللـه . ولأجل هذا كانت العبادة الحقة كما رسمتها الشريعة مرهونة بالإخلاص فـى أدائها وإذا لم تكن كذلك كانت بالتالى لا روح فيها ولا حياة بل صارت ميتة . وكل من كانت حياته على هذه الصورة فحياته إلى ذهاب ، وليس الأمر كذلك لمن كانت حياته بالإخلاص والصدق فهو به حى ينتقل من دار إلى دار على حد قول أبى سعيد [١] .

وإطلالة على الشطر الأخير من قول أبى سـعيد يكشـف لنـا عـن حقيقتيـن ، **أولاهما** : أن الإخلاص محك ضرورى للقيام بالعمل وصولاً بـه إلى أعلى درجات الكمال طلباً لمعرفة الله ، **وثانيتهما** : إن الصدق فى العمـل هو بدوره لا يقل قيمة فى الوصول بالعمل إلى أعلى درجة من القبول عند الله لأن الإخلاص عمل من أعمال الباطن ، ومستقره القلـب ، ولهـذا فصلاحـه مرهون بالإخلاص ، وكل قلب لايكون فيه هذا الإخلاص ، فلا خلاص له بأى وجه من الوجوه [٢] . ولما كان هذا شأن الإخلاص وقيمته فـى بلـوغ أعلـى درجة الكمال فى العمل طلباً للقرب من الله والمعرفة به ، فقد صـار فـرض القلب بعد الإيمان والتوبة عند الصوفية هو الإخلاص والعمل لله وحده وحسن الظن به [٣] ولهذا يلح أبو سعيد ابن أبى الخير على هذا الشرط -الإخـلاص- فى كل عمل يقوم به الإنسان طلباً للقرب من الله ، بل هو ألزم مايكون لكل من

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣١.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٩.

(٣) المحاسبى : رسالة المسترشدين - تحقيق عبدالفتاح أبو غـدة - دار السـلام - القاهرة - الطبعة الخامسة - ١٩٨٣ ص ١١٣.

يسعى بالله وعن الله ، فبه ينال غايته ومن ثم فقد اعتبر أبو سعيد الإخلاص خلاصًا فى الدنيا والآخرة على حد قوله [١] .

وإذا كان هذا هو شأن الإخلاص فى العمل طلباً للمعرفة بالله فقد حق لصاحبه أن يفترق بعمله عمن لا إخلاص له فى عبادته وعمله لربه ، فالأول ولا شك يفوق فى حياته وبعد مماته من لا إخلاص له فى عمله ؛ لأن الأخير كان شغله بنفسه ولوازم نفسه ، ولا كذلك الأول . ومن هذه الحيثية بالذات فقد حق لأبى سعيد أن يؤكد على أن كل شخص يحيا بالنفس يموت ، وكل من يحيا بالإخلاص والصدق لا يموت أبداً [٢] ولانزاع فى أن تأكيد أبى سعيد على شرط الإخلاص فى العمل طلباً للمعرفة بالله ، هو فى حقيقته شرط ضرورى للكمال الروحى فى الإسلام . وهو ألزم مايكون فى كل عمل وعبادة يتقرب بها المؤمن الكامل فى إيمانه إلى الحق تعالى . ولو تحقق هذا الأمر لصار هذا العبد هو الصوفى حقيقة ؛ لأن حقيقته هو عالم عمل بعلمه على وجه الإخلاص لا غير . وليس علم التصوف إلا معرفة طريق الوصول إلى العمل بالإخلاص لاغير ، ولو عمل العالم بعمله على وجه الإخلاص لكان هو الصوفى حقاً[٣] .

فإذا عدنا إلى أبى سعيد ابن أبى الخير لنستكمل شرائط الطريق أو مقامات السير إلى الله بلوغاً لنيل المعرفة بالله وجدنا المعرفة تستلزم أن

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٩.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣١ . سنتوقف طويلاً عند الدلالة الميتافيزيقية للموت عند أبى سعيد الفصل الثالث من هذه الدراسة والذى أفردناه للعلاقة بين المعرفة والفناء .

(٣) الشعرانى : الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية - دار المعارف بيروت جـ ١ ص ١٩٥.

يطرح العبد المخلص فى طلبه من سويـــاء قلبه كل مخلوق ســـوى الحـــق تعالى . فمن تعلق بغير الله وطلب غيره ، لايستقيم وكمال الإخـــلاص لـــه ، ولهذا فكل قلب لايكون فارغا من كل ماسوى الله فهو محروم من الطمأنينـــة طالما فيه حب الدنيا ، فهى مصدر تشتته ورأس كل خطيئة (١) لأن حب الدنيا -كما جاء فى الحديث- رأس كل خطيئة (٢) وعلى هذا يمكن القول أن الزهد فى كل ماسوى الله ضرورة فى كمال العمل والإخلاص فيه من أجل معرفته تعالى. وحينئذ لايصبح الزهد فى الدنيا مجرد الحرمان التـــام مـــن المـــأكول والمشروب، وإنما هو عمل قلبى مادام محله القلب وهذا هو الزهد المشروع حقيقة ، فالزهد الحقيقى فى الدنيا إنما يكون فى القلب شأنه شأن التوحيد (٣)

ولايقتصر أمر الطريق إلى معرفة الله تعالى شهوداً عند هـــذا الحـــد عند أبى سعيد ، بل يستلزم الأمر وهو مايقتضيه منطق الإســـلام أصـــلاً أن

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٤.

(٢) الحديث :" حب الدنيا رأس كل خطيئة " رواه البيهقى فى الشعب بإسناد حسن إلى الحسن البصرى رفعه مرسلا وهو عند أبى نعيم فى ترجمة سفيان الثورى مـــن الحلية من قول عيسى بن مريم عليه السلام وعند أبى الدنيا فى مكايد الشيطان له عن مالك بن دينار وجرم ابن تيمية بأنه من قول جندب البجلى وبالأول يرد عليه وعلى غيره ممن صرح بالحكم عليه بالوضع لقول ابن المدينى مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح وقال الدارقطنى فى مراســـيله: ضعيـــف انظـــر الشوكانى : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديـــث طبعة صبيح - القاهرة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م ص ٦٥ وانظـــر ماذكرنـــاه عنـــد الزرقانى حيث قال حسن انظر مختصر المقاصد الحسنة فى بيـــان كثـــير مـــن الأحاديث المشتهرة على ألسنة - نشره مكتب التربية لدول الخليج بالاشتراك مع المكتب المصرى - القاهرة الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ١٢٨

(٣) الجيلانى : الفتح الربانى - طبعة مصطفى البابى الحلبى القـــاهرة ١٩٧٩م ص ٣٠٦.

يتحمل العبد الكامل فى ايمانه المكروه من النوازل والبلايا لأنها مـــن كمـــال الإيمان بالله ، وهو الذى يحققه الصبر تحت الأمر والنهى والرضا والتســـليم فى مجارى الأقدار من جانب العبد لأن كل حالة شـــريفة تعـــرض لـــه فـــى طريـــق الله ، فأصلها وسببها الصـــبر والرضـــا والتســـليم بقضـــاء اللـــه وأحكامـــه[١] .

ولعل مما يؤكد هذه المكانة للصبر عند أبى سعيد وعند غـــيره مـــن الصوفية أن الحق تعالى قد نبه على أهمية الصبر فى الرضا بالمقدور كما فى قوله : "ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين" [٢] بل لقد جعل الحق تعالى الإمامة فى الدين موقوفة على أولئك الصنف من عباده المؤمنين الذين تحققوا بهذا المعنى [٣] لقوله تعالى "وجعلنا منهم أئمة يهـــدون بأمرنـــا لمـــا صبـــروا "[٤] . وزيادة على هذا كله فإن الحق تعالى قد أكد أهمية الصبر فى تلازمه مع كمال الايمان فى أكثر من تسعين موضعاً حتى لقد قرنـــه تعـــالى بالصلاة كما فى قوله تعالى : "واستعينوا بالصبر والصلاة وإنهـــا لكبـــيرة إلا على الخاشعين" [٥] بيد أن هذا كله لايعنى أن العمل وحده يعد كافياً للوصـــول إلى معرفة الله شهوداً أو مكاشفة عند أبى سعيد . فعلى الرغم من إيمانه بقيمة المجاهدة والمداومة على احتمالها ، إلا أنه لا يراها ضرورة فى الوصول إلى غايته ، بل الصرورة كل الضرورة فى أن يتلازم معها عناية اللـــه وجذبتـــه لعبده . ومن ثم فمهما كان شأن الصوفى فى تحمله لكـــل مـــايقوم بـــه مـــن

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٩.

(٢) سورة محمد : الآية ٣١.

(٣) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية تحقيق قصى محب الدين الخطيب – المطبعة السلفية – القاهرة – الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ص ٥٥.

(٤) سورة السجدة : الآية ٢٤.

(٥) سورة البقرة : الآية ٤٥.

مجاهدات وما يمارسه من رياضات روحية ، إلا أنه يحتاج معها إلى فضل الله أو جذبته ليصل إلى مراده ، ولهذا فمن لم يكن له جذبة من الحق كما يقول أبو سعيد فلن ينتظم أمره ، ولن ينصلح شأنه ، فجذبة من جذبات الحق تعالى توازى عمل الثقلين جميعاً على حد قوله [١] .لكن الجذبة الإلهية بوصفها ضرورة أساسية لحصول المعرفة بالله عند أبى سعيد ليست بعيدة المنال فى حقيقة الأمر . ففى مقدور العبد الكامل فى إيمانه أن ينالها . إذ كل من كمل إيمانه وكان قلبه دوماً لمولاه لا لغيره ، تولاه الله بعنايته وأمده من فضله . وكان ثمرة هذا الفضل المعرفة به وعنه ، لأن الله تعالى له فى كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة إلى قلب العبد ، فإذا وجده الحق تعالى - قلب المؤمن - ناظر إليه ألحقه المزيد ، وأكرمه بالزيادات والأنوار وجذبه إليه [٢]

ومع هذا يمعن أبو سعيد فى التأكيد على أهمية الفضل الإلهى أو الجذبة الإلهية كشرط للمعرفة ، حتى يراها ضرورة لابد منها فى كل مايقوم به العبد من الأعمال طلباً للقرب منه والحظوة بمعرفته تعالى . يستوى فى هذا ماكان من الأعمال من المجاهدات البدنية أو الأعمال القلبية كالمقامات والأحوال [٣] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٢.

(٣) المقامات - مقام العبد بين يدى الله -عز وجل- فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل - أما الأحوال فهى ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات . انظر اللمع للسراج الطوسى تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود وطه عبد الباقى سرور دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م ص ٦٥ ، ٦٦ والواقع أن المقامات والأحوال من المسائل التى ينبغى أن تفهم فهماً صحيحاً بالنسبة للإصلاح الصوفى - فمع أن

فكل هذه الأعمال على اختلاف صورها ، لاتوصل صاحبها لغايته إلا بمدد من الله ومحض عنايته وحده . وهو الأمر الذى يحسمه قول أبى سعيد صراحة من حيث إن الاسم والصورة والمقامات حركات الظواهر ، والأحوال حركات السرائر ، والتوحيد والمعرفة وراء الظواهر والسرائر وفى كل تلك الأمور ، فلن يصل العبد إلى روح التوحيد وصفاء المعرفة إلا بكفاية وعناية من الحق تعالى وتقدس على حد قوله (١) وإطلالة على قول أبى سعيد الذى أوردناه آنفاً ، يلقى الضوء حقيقة على مراده قوله بالجذبة الإلهية إلى جانب المجاهدة ومداومة الاحتمال فى نفس الوقت . فلا شك أن العمل يحتل مكانة لايستهان بها عنده ، من حيث إن الشريعة بل والطريقة كلها تستند إلى العمل لكن هذا يلزمه فى الآن نفسه لزوم فضل الله لعبده ليحصل على النتيجة التى يرجوها من أعماله وطاعاته لله ، وبحيث ينال عن هذا كله المعرفة بالله . فقد يجد العبد فى العمل والطاعة ويقاسى فى طريق الله صعاباً يحتملها ، ومع هذا فقد لايصل إلى مثل هذه المعرفة وليس الأمر كذلك لمن اجتهد فى عمله وحظى فى الوقت ذاته بمعونة الله وجذبته له ، ولهذا فقد يحق قول أبى سعيد فى هذا الشأن : من طلبه بالعبودية لايجده ، ومن طلبه به يوشك أن يجده (٢)

المقامات مردودة إلى كسب العبد وجهده بخلاف الأحوال من حيث هى مردودة لفضل الله ، إلا أن بعضا من المقامات قد تكون أحوالاً والعكس صحيح وذلك بالنسبة لكل سالك بحسب مايستطيعه . ولهذا كانت إشارة السهروردى البغدادى (ت ٦٣٢هـ) دالة على هذا المعنى إذ يقول قد كثر الاشتباه بين الحال والمقام واختلفت إشارات الشيوخ فى ذلك ووجوه الاشتباه فكان تشابههما فى نفسهما وتداخلهما فتراءى للبعض الشئ حالا وتراءى للبعض مقاما وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما .. انظر عوارف المعارف ص ٤٦٩.

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥١.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٣.

وقول أبى سعيد فى أمر المعرفة على هذا النحو بـالذات لايبـدو غريبـاً ، فالهداية من الله لازمة للعبد ، وإن كان هذا لايعنى بالقطع إسـقاط البدايـة وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا هو بعينه ما ارتآه ابن الجوزى الفقيه الحنبلـى (ت ٥٩٧هـ) لما جعل اجتباء الله للعبد بمحض العناية ، سبباً للوصول قبـل غيره ممن تصور أن عمله بمفرده سيوصله إلى الله . وحسبنا أن نورد قوله بنصه إذ يقول " ...تفكرت فى سبب هداية من يهتدى وانتباه من يتيقـظ مـن رقاد غفلته فوجدت السبب الأكبر اختيار الحق عز وجل لذلك الشخص كمـا قيل إذا أرادك لأمر هيأك له [١] .

وبناء على ماتقدم ، فإن العبد الكامل فى ايمانه يلزمه ولاشك الإتيـان بالعمل والمداومة على الطاعة فى كل لحظة من لحظات حياته ، لكن عليه أن يفطن فى الآن نفسه أن فضل الله وعنايته هو المكمل لظهور نتيجة العمل إن لم يكن بالأحرى سبباً أساسياً لكمال النتيجة . ولعل هذا هو الذى يلح عليه أبو سعيد ابن أبى الخير أصلاً فى شأن المعرفة التى ينشـدها ، نعنـى معرفـة الكشف أو الشهود ، وفى هذه الحالة فلابد فيها من الفضل الإلهـى أو المنـة الإلهية ، إذ الأمر ليس متروكاً بكليته لما يقوم به العبد من مجاهدات أو يقاسيه فى شدة الرياضات التى يمارسها طلباً للوصول إلى هذه الغاية [٢] ومن المهم أن نشير إلى نقطة مهمة بصدد رأى أبى سعيد الذى أسلفنا الإشارة إليه فـى

---

(١) ابن الجوزى : صيد الخاطر - دار ابن خلدون - الإسكندرية - بدون تاريخ ص ٣١ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

أمر المعرفة فهو لم يقل بمقالته على هـذا النحـو إلا مـن خـلال تجربتـه الخاصـة ، وتلك مسألة ضرورية لاينبغى إسقاطها من الحسبان فى النظـر إلى التصوف ومايصدر عن أصحابه من آراء تشكل لباب مذهب كل واحـد من الممثلين له.

ولانزاع أن كل هذه الآراء إنما ترتد إلى تجارب الصوفيـة ، ولكـل واحد تجربته الخاصة ، وهو أمر يشكل ماهية التصوف من ناحية ، ثم هو فى الوقت ذاته لايقدح فى قيمة تلك التجارب وما قد يصدر عن أصحابها من آراء من ناحية أخرى ، من حيث أن التجارب الدينية ترتد إلى مواهب كل شخص وقدراته ، حينئذ فلا غرابة أن هناك صوراً من هذه التجربـة الدينيـة بعـدد المتدينين[١] ، ولهذا وجب أن نلتمس معنى التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطق مذهبهم [٢] وفى ضوء هذا المحك فلا غرابة إذن أن يلح أبو سعيد على فكرة الجذبة الإلهية كضرورة للمعرفة التى ينشدها ، لأنا نراه - كما سـيأتى هذا فى موضعه من البحث - يلح على هذه الجذبة فى أمر الولاية والمحبـة من ناحية ، وفى أمر الفناء بوصفه كمالاً للأمرين معاً من ناحية أخرى . بل ربما تزول الغرابة أيضاً إذا علمنا أن أبا سعيد رغم طـول السـنوات التـى

---

(١) بوترو (أميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتـور أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتـاب - القـاهرة ١٩٧٣ م ص ٢٤٤.

(٢) عفيفى (الدكتور أبو العلا) : التصوف الثـورة الروحيـة فـى الإسـلام- دار المعارف - الطبعة الأولى ١٩٦٣ص ١٦.

قضاها فى المجاهدة وما تحمل فيها من المقاساة ، يؤكد أنه ماكان له أن يصل إلى ما وصل إليه فى أمر المعرفة والولاية معاً لولا عناية الله وجذبته . وليس أدل على هذا من قوله " ... وقد مرت بى رياضات من النوع الذى لاتصوره العبارات ، وقد أعانني الله عليها ، ووفقنى فيها ، وكان يخيل إلى أننى أقوم بكل هذه الأعمال بنفسى ، ولكن ظهر فضل ربى ، وأوضح أن الأمر لم يكن كذلك ، وأن هذه الأعمال كلها كانت بتوفيق من الله وفضله..."[١] ولعل الشطر الأخير من قول أبى سعيد يكشف بجلاء عن قناعته التامة بضرورة العون الإلهى للوصول إلى غايته وهى المعرفة بالله وعن الله . الأمر الذى يعنى أن الجهد الإنسانى الذى يبذله الصوفى فى كل ممارساته الروحية مهما بلغت شدته ، يظل محتاجاً للجود الإلهى ليصل إلى مراده . ولعل هذا هو الذى فطن إليه الفيلسوف الفرنسى المعاصر هنرى برجسون فى تشريحه للتجربة الصوفية من حيث دلالتها الابستمولوجية ، فعنده أن غاية التصوف تكمن فى الاتصال بالجهد المبدع الخالق الذى يتجلى فى الحياة ، وهذا الجهد هو شئ من الله إن لم يكن هو الله نفسه على حد قوله [٢] .

وخلاصة القول أن المعرفة عند أبى سعيد ابن أبى الخير لاترتد إلى العقل ولا إلى الحواس فهما يقصران فى مجال معرفة الله المعرفة التى تليق

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

(٢) برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين - ترجمة سامى الدروبى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٧١ م ص ٢٣٦.

بكمال ألوهيته وصفاته . ولهذا كان القلب عنده هو أداة تلك المعرفة . ولكنــه لا يتأتى للقلب المعرفة بالله وعن الله ، إلا إذا خلص مــن حجــاب النفــس بوصفها تقف عقبة كؤود فى تلقى إشرافات الحق تعالى على قلب عبده . فإذا أمكن أن يخلص من تدبيرها ويتجرد عن علائقها ففى هذه الحالة يكون فارغاً عن كل ماسوى الله وحينئذ يصبح محلاً لأنوار المعرفة الربانية . فقد يختــار الحق تعالى عبداً من عباده ليكون وعاءا لتلقى أنواره لا بمحض عمــل هــذا العبد ودوام اجتهاده وحده ، بل بعناية الله وتوفيقه لهذا العبد دون غيره ، وفى تلك الحالة يكون هذا العبد هو وليه الذى اختاره بمحض فضله وكرمه وتصبح المعرفة الحاصلة لهذا الولى بدورها من جنس هذا الاجتباء الإلهى أو المنــة الإلهية . ومن ثم تتوثق العلاقة بين المعرفة والولاية .وهذا هو الأمر الــذى سنحاول أن نكشف عنه فى مذهب أبى سعيد خاصة وأنه قد جعل نفسه ختمــاً للولاية ، وحاز فى الآن نفسه دوام الكشف ، وهو الأمر النــادر علــى حــد قولــه . وهذا هو موضوع الفصل الثانى من هذه الدراسة .



الفصل الثانى

المعرفة والولاية



تمهيد :

إذا كانت الولاية تمثل أعلى مراتب الكمال فى العبادة والقرب من الله تعالى ، فإن ثمرة هذا القرب لصاحبه هو المعرفة بالله تعالى . وتلك مسألة أشار إليها الحديث القدسى لما قال رب العزة فى حق الولى الكامل فى عبادته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها إلخ الحديث [١] ففى الحديث –بحسب منطوقه– إذن توكيد لتلازم المعرفة بالله مع ولاية العبد لله فيكون ولاية الله للعبد هى المعرفة . ولكن هل تكون الولاية – كما أشار إليها الحديث القدسى– مرهونة فقط بالعبادات من الفرائض والنوافل بحيث إذا أداها لابد وأن يتلازم مع هذه العبادة فضل الله ومنته لعبده ليهبه تلك المعرفة التى أشار إليها الحديث فضلاً عن ولايته لله أصلاً ؟

وإذا كانت الولاية عند أبى سعيد بن أبى الخير جامعة للمعنيين معاً فأيهما هو الذى يفرقه عن غيره بحيث يمثل ملمحاً خاصاً من ملامح مذهبه الصوفى ؟ وبمعنى آخر هل وقف أبو سعيد بن أبى الخير بمفهوم الولاية

---

(١) الحيدث : من أخاف لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة وما تقارب إلى عبدى المؤمن بمثل أداء ما افترضت عليه ومايزال عبدى المؤمن يتقرب إلى حتى أحبه ومن أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً وإن سألنى أعطيته وإن دعانى أجبته وما ترددت فى شئ أنا فاعله من قبض نفس عبدى المؤمن يكره الموت وأكره كساءته ولابد منه ..." أخرجه ابن عساكر بن أنس وفيه الحسن بن يحيى . انظر الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية لمؤلفه محمد المدنى – مراجعة محمود أمين النواوى – الطبعة الثالثة– مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠م ص٤٢ .

عند هذا التصور القرآنى البسيط والذى هو حق متـــاح لكـل المؤمنيـن الكاملين فى العبادة والطاعة أم أنه قد أضاف إليه شيئاً آخر اختـص بـه وجعله لازماً من لوازم ولايته ؟

وإذا كان أبو سعيد قد وصل فى مقام الولاية إلى أعلى درجة مـن درجاتها حتى صار ختماً للأولياء فعلى أى نحو تحددت حقيقة هذه المرتبة فى حياته ؟ وعلى أى نحو يفترق ختم الأولياء عن خاتم النبـوة ؟ وتلـك مسألة مهمة لأن أبا سعيد قد أعلن أنه ختم الأولياء ، ومن ثم يستحق الأمر أن نقف عنده طويلاً لنتبينه على حقيقته عند أبى سعيد . والواقع أن كـل تلك الأسئلة التى يرتبط رقابها برقاب البعض الآخـر ، تمثـل المحـاور الأساسية التى نحاول أن نقدم جواباً عنها فى هذا الفصل ليتسنى لنا الكشف عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية عند أبى سعيد وذلك من خـلال تفصيل القول فى المحاور التالية :-

١- تلازم الولاية والمعرفة .
٢- معرفة الأولياء .
٣- أبو سعيد فى مقام الولاية .
٤- أبو سعيد ومقام ختم الولاية .
٥- نقد فكرة ختم الولاية .
٦- مقام الولاية ومسألة الشفاعة .
٧- مقام الولاية ومسألة الكرامة .
٨- أوصاف الأولياء العارفين .

وفيما يلى تفصيل القول فى هذه المسائل فى ضـوء حـدود هـذه الدراسة .

تلازم المعرفة والولاية عند أبى سعيد :

لعل أول مسألة يتعين إبرازها بداية فى أمر الولاية عند أبى سعيد أبى الخير أن الولاية عنده -وهذا هو الغالب فى أقواله - محض فضل من الله لعباده الكاملين فى العبادة والطاعة ، إذ لما سبقت العناية فى البداية ظهرت الولاية فى النهاية على حد قوله [١] وإشارة أبى سعيد تجعل الولاية عنده مردودة لمنة الله تعالى وحده ، وسبق عنايته ببعض عباده ، فيختار منهم من يختصه بولايته دون غيرهم من خلقه فيكون ولياً بمحض فضله تعالى . وحينئذ لا ترتد الولاية إلى كسب العبد وجهده أصلاً ، كما هو معروف مادامت موهبة واجتباء من الله ، وهذا بالفعل عين مراد أبى سعيد إذ الولاية عنده ليست من تلك المجموعة التى يمكن حياكتها بالإبرة أو ربطها بالخيط أو وزنها بالميزان ، فهى عندما لاتكون لا تكون على حد قوله !![٢] ولعل رأى أبى سعيد فى الولاية بوصفها فى المقام الأول وهباً من الله لبعض عباده ، هو عين رأى الهجويرى معاصره ، فعنده أن الكرامة والولاية من مواهب الحق تعالى لا من مكاسب العبد ، وعلة الأمر عنده ترتد إلى أن الكسب لا يصير علة لحقيقة الهداية [٣] .

وعلى هذا النحو فالولاية إذن لا تحصل ببذل المجهود ، ولا يتوصل إليها العبد بمزيد من العبادة واستفراغ الطاقة ، بل يلزم فى الأصل فضل الله ، ومن ثم كانت الولاية فى الحقيقة -كما يقول الهجويرى- سراً

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤١.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٤١.

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٥٩.

من أسرار الحق لا تتضح إلا بالسلوك [١] ولما كانت المعرفة -كما سبق الإشارة- لا تتأسس على الجهد الإنسانى وحده ، بل لابد من فضل الله لبعض عباده ليكرمهم بتلك المعرفة ، ويخصهم بعلم من لدنه فالأمر عينه بالنسبة للولاية عند أبى سعيد . فما لم تكن هذه الوجهة بالذات -الاختصاص- لا تكون الولاية إذ قد يختار الله عبداً من عباده المؤمنين ليجذبه إليه فيكون وليه ، وليس لأحد أن يسأل الله عما فعل فإذا أراد الله يكون التوفيق ، وإذا لم يرد ، فإن ذلك لن يقلل من الأمر أو يزيد وحينئذ يصبح أمر الولاية مرهوناً بمشيئة الله ، فإذا أراد الله كان أمره ، وإذا لم يرد لم يكن ، ولعل هذا مراد أبى سعيد لما قال " ... ولو أنه أراد لألقى بك فى هذا الطلب ، وفى الحقيقة فإنه إذا طلب هو فإنه عندئذ يلقى بك فى الطلب[٢] !! .

فشأن الولاية إذن عند أبى سعيد هو نفس شأن المعرفة أيضاً فكما أن العمل أو الجهد لازم من أجل حصول الولاية ، إلا أن الفضل الإلهى ألزم منه ، بل لابد منه . وهو الأمر الذى لا ينفك عند تصور أبى سعيد للولاية وللمعرفة فى آن واحد . وعلى هذا تتوثق العلاقة بين الاثنين من هذه الحيثية . وليس أدل على وثاقة تلك العلاقة بين المعرفة والولاية ، من أن العبد لن ينال معرفته تعالى شهوداً وكشفاً إلا بمعونة منه وكذلك الأمر عينه بالنسبة للولاية ومثل المعرفة فى تلك الحالة أنها لا تكون بالتعلم والتلقن ، ولايمكن حياكته بإبرة أو ربطه بخيط لأنه عطية من الله وحتى

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١١.

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣١١.

يهبه للشخص ويمنحه القدرة على تذوقه يلزم تعليم الله [1] ويستشهد أبو سعيد على هذا بقوله تعالى : "ذلك مما علمنى ربى" [2] ومادام الأمر كذلك فإن الولاية والمعرفة يتلازمان فى هذا الجانب عند أبى سعيد ، من حيث أن كليهما لابد فيه من منة الله وهو ما يعبر عنه بالجذبة الإلهية لبعض عباده ، ولا عجب فى أن يلح أبو سعيد على مسألة الجذبة الإلهية فى الأمرين معاً ، لأن جذبة من الحق تعالى -على حد قوله- توازى عمل الثقلين [3] ولا نزاع أن مراد أبى سعيد أن العبد ما لم يكن جاذبه الله إليه تعالى فلن تكون له ولايته ، ولن يتسنى للإنسان بالتالى الفوز بالقرب من الحضرة الإلهية . والعبد إن حصل له هذا الجهد فلاشك يصبح أهلاً لاختصاصه بمحض ولايته شهوداً بألوهيته وكشفاً لربوبيته ؛ لأن قلبه فى تلك الحالة سيكون محلاً لأنواره وموطناً لفيض علمه ، وحق بالتالى لأبى سعيد أن يحسم الأمر بقوله : من لم تكن له جذبة من فوقه لا ينتظم أمره ولا يصلح شأنه [4]

ونكاد نجد شبيها لرأى أبى سعيد عند صوفى له شأنه وخطره قبله وهو النفرى (ت ٣٥٤هـ) فيما يتعلق بتصوره للولاية وعلاقتها بالمعرفة من هذا الوجه . فالولى الكامل عنده هو من فرغ قلبه بكليته لله وحده ، إذ لا تبدو الولاية لعبد إلا بعد الفراغ على حد قوله [5] وإذا كان ذلك كذلك

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٥.

(٢) سورة يوسف : الآية ٣٧.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢.

(٤) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٢.

(٥) النفرى : المواقف - موقف الكشف والبهوت ص ١٠٩.

فمن شأن هذا الولى الذى فرغ بكليته عمن سواه ، أن يهبه الحــق تعــالى علما من لدنه ؛ لأن قلبه هو بيته فى تلك الحالة وهو مســتودعه وقــراره وهو بالأحرى محل أنواره لأن العبد ما سمى وليا إلا لأنه قد صار قريبـــا كل القرب من حضرة الله ، ومن ثم استحق معرفته بتلك الكيفية ، وهـــو الأمر الذى تفصح عنه عبارة النفرى لما قال : أوقفنى وقال لى : ســميت ولي وليا لأن قلبه يلينى دون كل شئ ، فهو بيتى الذى أتكلم فيه (١) .

فإذا أوغلنا السير مع النفرى فى مواقفه ، ألفيناه يجعل أمر الولاية والمعرفة معاً بالمنة أو الجذبة الإلهية أيضاً تماماً وكما هو عين الحال مع أبى سعيد بن أبى الخير ، إذ المعرفة عند الأول - النفرى - شأنها شـــأن الولاية موهبة من الله يختص بها عبده ، ولهذا لم يتردد النفرى هو الآخر فى التأكيد على أن من لم يكن جاذبه الله لم يصل إلى الله (٢) فإذا ذكرنـــا فى الوقت ذاته أن مكانة الولى بوصفه قد بلغ أعلى درجـــات المعرفــة - وإن لم يتسمى بالمعارف (٣) - هى التى تورثه هذا العلم ؛ لأنه قد بلغ شأناً فى ولايته ، فلم يكن غريبا إذن يهبه الله علمه بمحض فضله ، ولعل هــذا

---

(١) النفرى : المواقف - موقف الكشف والبهوت ص ١٠٥.

(٢) النفرى : نفس المصدر ص ٨٦ .

(٣) عند ابن سينا العارف أعلى مرتبة من الزاهد والعابد فالزاهد هو المعـــرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، أما العابد فهو الذى يواظب على فعل العبادات مثل الصلاة والصيام وغيرهما ، أما العارف فهو المتصرف بفكــره إلــى قــدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره . انظر تفصيلا تحليل أســتاذنا الدكتور عاطف العراقى لحقيقة التصوف فى فلسفة ابن سينا فى كتابه ثــورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٢١٩ وما بعدها.

هو ما نلمحه صراحة فيما وقفنا عليه من أقوال النفرى إذ هو يصف حال الأولياء من هذا الوجه فيقول : إن ولى لا يسعه حرف ولا تصريف حرف ولا يسعه غيرى ؛ لأنى جعلت له من وراء كل خلق علماً بى [(١)] وهكـــذا تكون ثمرة الولاية معرفة بالله للعبد الذى اختصه الله بولايته من البدء إذ كما اختصه بولايته فقــد اختصه بمعرفته فى آن واحد بمحـــض فضلــه تعالى ، وليس أدل على هذا من قول النفرى " ... يا عبـــد لـــى جلســاء أشهدتهم حضرتى وأتولاهم بنفسى ، وأقبل عليهم بوجهى ، فــأقف بينهــم وبين كل شئ غيــرة عليهــم من كل شئ ، وذلك لأردهم إلىّ عــن كــل شئ ، وذلك ليفقهوا عنى ولتوقن بى قلوبهم إنى أنا أخاطبهم أولئك أوليـــاء معرفتى ، بها ينطقون وعليها يصمتون فهى كهــف علومهــم وعلومهــم كهوف أنفسهم.."[(٢)] ولا نزاع فى أن الولى الذى حقق أعلى مراتب الكمال الروحى ليس بعيداً عن مثل ما يقوله النفرى ، مـــن حيــث اختصاصـــه بمعرفة من الله ثمرة لقربه واستحقاقاً لولايته ، فلما افرغ من قلبه كل مـــا سوى الله ، صار قلبه مستقراً للمعرفة بالله ، وذلك هو القلب الحى الـــذى حقق كمال القرب من الله ، فلما كان كذلك ففيه نور الله مـــا يســـمع بـــه ويبصر به بخلاف القلب الميت لا يسمع ولا يبصر[(٣)] .

فإذا عدنا ثانية إلى أبى سعيد بن أبى الخير موضوع بحثنا بصـــدد الولاية وما يلابسها من أمر المعرفة ، وجدناه لم يسقط مع ذلك من حسبانه

---

(١) النفرى : المخاطبات : مواقف أدب الأولياء - مخاطبة رقم ٥٦ ص ٢١٠.

(٢) النفرى - نفس المصدر رقم ٢ ص ١٤٨.

(٣) ابن تيمية : أمراض القلوب وشفاؤها - تحقيق قصى محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ص ٨-٩.

قيمة العمل أو دوام المجاهدات فيما يتعلق بأمر الولاية ، تماماً كما هو الحال فيما تعلق بأمر المعرفة فالعبد يلزمه بذل الجهد ومواصلة العمل ، عساه يظفر بتلك الدرجة الرفيعة . وهى المعرفة استحقاقاً لولايته الله من الله بجذبته من ناحية ودوام مجاهدته من ناحية أخرى .

معرفة الأولياء

وأيا ما كان الأمر فسواء حصلت تلك الولاية بفضل الله ومنته أو تلازم معها الاجتهاد والتحمل فى الاجتهاد ، فلا نزاع فى أن ذلك الفضل أيضاً لا ينفك عن هذا العبد الولى ، إذ سيظفر بجود المعرفة من خزائن الله ، كاستحقاق لدوام تحمله ، ومواصلة اجتهاده .وقد يدوم له هذا الشهود أو الكشف أولا يدوم لكنه فى الحالتين يظل دليلاً على تلك الوشيجة القوية بين الولاية والمعرفة . بيد أن اللافت للنظر عند أبى سعيد بن أبى الخير ، أنه يظهرنا على تلك العلاقة بين الولاية والمعرفة فيجعل هذا الشهود والكشف أمراً دائما . مع أن مثل هذا من الأمور النادرة على نحو ما يقرره معاصروه . وليس أدل على هذا من تلك الرواية التى تظهرنا على هذا من كلام أبى سعيد نفسه . فقد التقى يوماً بالشيخ أبى على الدقاق معاصره وهو صوفى له شأنه [١] ، وهو شيخ القشيرى أيضاً - فقال له أبو

---

(١) الدقاق : هو أبو على الحسن بن محمد بن على كان أمام وقته منقطع النظير فى زمانه وذا بيان صريح ولسان فصيح فى كشف طريق الله تعالى . وقد رأى كثيرا من المشايخ وصحبهم وكان مريد النصراباذى . انظر كشف المحجوب للهجويرى جـ ٢ ص ٣٧٧ وأيضاً فى ترجمته الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمناوى - الجزء الأول ص ٦٢٣.

سعيد : أيها الأستاذ أيكون هذا الكشف على الدوام ؟ فأجاب : كلا . فأحنى الشيخ رأسه مرة ثم رفعها وقال مرة أخرى أيها الأستاذ هل يكـــون هــذا الكشف على الدوام ؟ فأجاب الأستاذ ثانية كلا ، فأحنى الشيخ رأسه ثانية ثم رفعها بعد مرور فترة وقال الشيخ أبو سعيد أيها الأستاذ هل يكـــون هــذا الكشف على الدوام ؟ فقال الأستاذ أبو على الدقاق : إذا كان دائماً فإن هذا إنما يكون أمراً نادراً جداً ، فأخذ الشيخ يصفق وهو يقول : هـــذه إحـــدى الحالات النادرة ... هذه هى إحدى الحالات النادرة [1] لقـــد أوردت هــذه الرواية بتمامها لأن دلالتها -فى رأينا- من جهتيـــن : **أولاهمـــا** : أنهـــا تتضمن دوام مثل هذه المكاشفات التى تحصل للأولياء ، ولكن هذا كما هو الأعم -كما يقول الدقاق- من الأمور النادرة . **وثانيتهمـــا** : أن هذه الندرة للمكاشفات التى تحصل للأولياء ، لم تحل دون أن يكون أبى سعيد ، هـــو السعيد بدوامها وهو الأمر الذى يعلنه هو نفسه صراحة ويتباهى به .

فإذا ذكرنا – كما سيأتى بعد – أن الولى الكامل هو من لم يكشف عن ولايته بل يستر أحواله عن الخلق ، تبيناً أن ذلك لم يكن حـــال أبـــى سعيد ، فهو لم يتردد فى أن يصفه البعض فى حضوره أنـــه العـــارف الكامل . وفضلاً عن ذلك فهو نفسه يعلن أنه الختم للولاية ولا ختم بعده . وسيأتى تفصيل ذلك فى موضعه من هذا الفصل .فإذا مضينا نستكمل أمر معرفة الأولياء ، كما كشف عنها أبو سعيد ، وجدناه يجعـــل أمـــر هـــذه المعرفة شيئاً حاصلا بالفعل ، لأن معرفته حينئذ هى معرفـــة الحـــق أو بالأحرى الحق وحده . وحينئذ فلا مناص من أن يهرع الناس إليه ليعلمهم

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٠-٧١ .

بما حباه الله من أمر فيضه وإلهامه وكشفه ؛ لأنه قد حقق أعلى درجـات القرب من الحضرة الإلهية فصار ختماً للأولياء ولا ختم بعده على نحـو مـا سيرد فيما بعد . وبالتالي فلا عجب أن يقول صراحة " ... كل مـن يلزم له أن يأتى إلى هنا : يجب عليه أن يأتى ليستمع إلـى نفحـة منـه ، فالمجالس والأخرى مجالس علم أما هذا فهو مجلس الحـق .."(١) وعلـة الأمر أن مجالس سواه أصحابها يطلبون السلطة والعزة والجاه ، ولا كذلك الأمر بالنسبة لمجلس علمه ؛ لأن عنده أن العزة لله وحده (٢) والحـق أن استقراء أقوال أبى سعيد ابن أبى الخير فى الولاية يكشف لنا أنه لا يحدثنا عن الولاية حديثاً تقريريا أو بالأحرى حديثاً نظرياً فالحق أن ذلك لم يكـن شأنه فى كل أحواله ، ولا هو كذلك فى أمر الولاية لأنه لم يقل ما قال إلا على سمع ورؤية عن تجربة . وإذا كان ذلك كذلك فإن أمر ولايته يتلازم معه أمر معرفته فتكون تارة إلهامـاً وتـارة معرفـة بالإشـراف علـى الخواطر(٣) . وليس أدل على ذلك من أن ذيوع صيته وشـأنه لـم يمنـع البعض أن ينكر أمـره ، ولكن هذا الإنكار عنده من جانب من أنكره صار معرفة عنده من حالة نفسه مع أبى سعيد. وقد يبدو الأمر معضلة لكـن لا مناص من إيراد رواية ندلل بها على ما نقول من واقع أحوال أبى سعيد .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) والخواطر عند الصوفية على أربعة أوجه خاطر من -اللـه عـز وجـل- وخاطر من الملك وخاطر من النفس وخاطر من العدد ، فالذى من الله تنبيه والذى من الملك حث على الطاعة والذى من النفس مطالبة الشهوة والذى من العبد تزيين المعصية - انظر التعرف لمذهب أهل التصوف للكلابـاذى ص ١٠٩.

فقد ذكر جامع أسراره أن أبا المعالى الجوينى قد ذكر أن أبا سعيد بن أبى الخير لما جاء إلى نيسابور كان والده ينكره إنكاراً شديداً بحيث لم يكن أحد يستطيع أن يتحدث عنه فى حضرته . وذات يوم قال لابنه - أبو المعالى الجوينى - وقد عاد إلى المنزل بعد أن تستريح البس ملابسك لكى نذهب لزيارة الشيخ أبى سعيد فتعجب لذلك - أبو المعالى الجوينى - كثيراً ، ثم ذهبنا إلى زاوية الشيخ ، ولما دخلنا من باب الزاوية قال الشيخ ادخل يا خليل الله عند حبيب الله ، فتعجب لهذا الكلام ...:"[١] .

هذه الرواية التى أوردنا بعضاً منها بنصه من الأهمية بمكان فى رأينا من جهتين أولاهما : أن الولى الذى بلغ شأناً فى علاقته بالله ، قد تحصل له معرفة بمحض فضله وعنايته تعالى ، وحينئذ تصبح هذه المعرفة كرامة له دون أن يطلبها . وهو الأمر الذى تكشفه تلك الرواية عنه لأن المعرفة هنا جاءت لتكون إشرافا على الخواطر عند الغير وهى لم تكن على هذا النحو إذا طلبها أبو سعيد بن أبى الخير بنفسه . وإنما جاءت لأن منكراً من معاصريه قد حط من شأنه وهذا هو الأصل فى حقيقة معرفة الأولياء والأصل فى كرامة معرفتهم . ولعل هذا يجد له سنداً من حديث الولاية على لسان الحق تعالى : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب .. الخ هذا الحديث [٢] ، وثانيتهما : وهى الأهم أن هذا الأمر يكشفه أبو المعالى الجوينى نفسه . فإذا ذكرنا أن الجوينى بوصفه متكلماً أشعرياً والأشاعرة يعبرون عن مذهب أهل السنة والجماعة ولا كذلك

....

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ١٠٩.

(٢) سبق الإشارة إلى صيغ هذا الحديث وتحقيقه فى هذا الفصل .

المعتزلة ألفينا توافقاً بين ما يقبله أبو المعالى الجوينى ويشهد لــه مقارنــة بشيوخ المعتزلة الرافضين للكرامة بحكم مشربهم العقلى [١] ، ومن هــذه الحيثية تتوثق علاقة المذهب الأشعرى بالتصوف وليس الأمر عينه فيمــا يتعلق بمذهب أهل الاعتزال . وإطالة القول فى هذه المسألة يخرج بنا عن حدود هذا البحث .فإذا عدنا ثانية لأبى سعيد لنتابع أمر معرفــة الأوليــاء وجدناها كذلك من هذا الصنف الذى أوردناه آنفاً ، ولا بأس من إيرادهــا لأنها تكشف عن الصلة الوثيقة بين أمر الولاية والمعرفة . ومن الطريــف أن واحداً من معاصريه شاهد عليها إذ يذكر جامع أسرار أبى سـعيد بــن أبى الخير عن القشيرى أنه فكر ذات ليلة فى أن يذهــب لأبــى سـعيد – ليسأله عن أمر الشريعة والطريقة ، وليرى بماذا يجيــب . فلمــا ذهــب القشيرى إلى مجلس الشيخ وجلس ، وقبل أن يسأله سؤاله بدأ أبــو ســعيد نفسه وقال أيها الرجل الذى تريد أن تسأل عن الشريعة والطريقة اعلم أننا جمعنا العلوم كافة فى هذا البيت جاءت رسالة من الحبيب أن أحسن العمل وهذه هى الشريعة ، وقدم الحب من قلبك وتجنب الفضــول وتلــك هــى الطريقة ..."[٢] .

أبـو سعيـد ومقام الولاية :

وإذا كان الأصل فى حصول الولاية هو الجذبة الإلهية شأنها فــى

---

(١) سنناقش مسألة الكرامة بوصفها واحدة من المسائل المرتبطة بالولايــة فــى موضعها من هذا الفصل .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ١٠٣ وانظر فى حقيقة العلاقة بيــن الشــريعة والطريقة وعلاقتهما معاً بالحقيقة ما أوردناه فى الفصــل الأول مــن هــذه الدراسة .

ذلك شأن المعرفة عند أبى سعيد ، إلا أنه مع ذلك يفسح مجالاً للجهد ومواصلة العمل للوصول إلى مرتبة الولاية تماماً كما هو الحال بالنسبة للمعرفة .

لكن سؤالاً مهماً يطرح نفسه فى هذا الصدد على أى نحو تحققت ولاية أبى سعيد ابن أبى الخير نفسه ؟ هل جاءت ولايته بمحض العناية الإلهية فقط ؟ أم أن ولايته كانت بفضل العمل والاجتهاد وكان العون الإلهى سبيلاً لاكتمالها ؟ نعتقد أن الجواب عن هذا السؤال من الأهمية بمكان ، خاصة وأن أبا سعيد -كما أسلفنا- لا يتكلم عن هاتين المسألتين -الولاية والمعرفة- عن سمع ورؤية وإنما عن تجربة وذلك بالقطع أمر له دلالته فيما يتعلق بخصوبة آرائه ومذهبه .

وأول ما يستلفت الانتباه فى أمر ولاية أبى سعيد بن أبى الخير أن ثمة روايات تكشف لنا عن أن ولايته كانت بشيء من هذا الاجتباء الإلهى منذ نعومة أظافره ، لما توسم فيه بعض المعاصرين له من الأولياء شيئاً من ذلك بل وأكثر من هذا ، فقد جعلوه منذ البداية ختماً لدائرة الأولياء . ومعقد الطرافة -كما سوف نرى فيما بعد- أن أبا سعيد نفسه يقرر ذلك. ولكن لا يكون هذا القول منا مصادرة على المطلوب ، يحسن أن نتتبع تلك المسألة لنرى موقعه فى الولاية على وجه التحديد من هذه الوجهة بالذات .

يذكر أبو سعيد بن أبى الخير -كما يروى عنه جامع أسراره- أنه لما كان طفلاً يتعلم القرآن اصطحبه والده أبو الخير إلى صلاة الجمعة وأثناء ذهابهما فى الطريق إلى المسجد التقيا بالشيخ أبى القاسم بشر ياسين.

وكان من مشاهير علماء عصره فى تلك الفترة ، بل كان على قمة مشاهير دهره فى ميهنه ، وعندما رأى أبو القاسم بشر ياسين والد أبى سعيد بن أبى الخير سأله ابن من هذا الصبى ؟ فقال له والده : إنه ابنى فاقترب منى وجلس القرفصاء تماماً ، ونظر فى وجهى واغرورقت عيناه بالدمع ثم قال: يا أبا الخير إنى لم أكن أستطيع الرحيل من هذه الدنيا لأنى كنت أرى مقام الولاية خالياً ، والدراويش ضائعين والآن قد رأيت ولدك إلى أنه سيكون للولاية شأن على يد هذا الصبى (١) .

وإيراد تلك الرواية كما يذكرها أبو سعيد بنفسه يكشف لنا أن أبا القاسم بشر ياسين قد تنبأ لأبى سعيد بمكانة رفيعة فى الولاية ، رغم أنه - أبو سعيد - لم يزل بعد صبياً . وسواء أكان ذلك بفراسة هذا الشيخ لما طالع وجه أبى سعيد أو لم يكن كذلك بل مجرد أمنية لهذا الشيخ - بشر ياسين - قبل رحيله ، فإن ثمة رواية أخرى له كذلك قد جعل فيها أبا سعيد ليس ولياً فقط بل جعله خاتماً للأولياء قاطبة ولا مكان لولى من بعده ، وهذا هو ما نظفر به من رواية أبى سعيد بن أبى الخير نفسه إذ يروى أنه لما فرغ من الصلاة ، أخذه أبوه أيضاً وتوجها لزيارة هذا الشيخ أبى القاسم بشر ياسين ، ولما ذهبا إليه فى صومعته جلست أمامه وكانت هناك كوة مرتفعة جداً فى تلك الصومعة فقال أبو القاسم بشر لوالدى : احمل أبا سعيد على كتفك لينزل رغيفاً من فوق تلك الكوة ، فحملنى والدى ومددت يدى وأنزلت ذلك الرغيف ، وكان رغيفا ساخناً شعرت بسخونته من لمس يدى له ، فأخذ أبو القاسم الرغيف من يدى وبكى وقسمه إلى نصفين وأعطانى

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣.

نصفاً وقال لى كله وأكل هو النصف الآخر ، ولم يعط والدى شيئاً . فقال له والدى أيها الشيخ لماذا لم تعطنى نصيبا منه لأتبرك؟ فقال : يا أبا الخير ، لقد وضعنا هذا الرغيف فوق تلك الكوة منذ ثلاثين سنة ، وقد وعدنا بأن من يصير هذا الرغيف ساخناً فى يده سوف تزهو به الدنيا ، ويختم به التصوف ، والآن قد تحققت هذه البشرى ، وسوف يكون ابنك ذلك الرجل !!(١) .

ودلالة هذه الرواية فى رأينا أنها جعلت أبا سعيد منذ الصغر ولياً بمحض العناية الإلهية ، أو الاختصاص الإلهى . وليس ذلك وحده هو مبلغ أهميتها بل إن أمر الولاية سيختتم به فإذا تبينا أن مسألة الولاية هى أساس المعرفة وأساس طريق التصوف ، أدركنا أن أمر الولاية قد ختم بأبى سعيد منذ صغره . ذلك لأن يده التى امتدت لتأخذ الرغيف كما طلبه أبو القاسم قد جاءت به ساخنا ، على الرغم من أنه لم يكن كذلك طيلة ثلاثين سنة . الأمر الذى يعنى أن هذه كانت إمارة مبكرة على أن الله قد اختصه بولايته وهو لم يزل صبياً .

لكن ثمة أمر يلفت الانتباه فى مسألة ولاية أبى سعيد . إذ لم تكن ولايته مع هذه بمحض العناية الإلهية فقط بل تلازم معها قيام أبى سعيد بالمجاهدات ومواصلة الطريق فى عباداته وطاعته لربه فى كل أحواله زهاء أربعين سنة على نحو ما يروى . فإذا كنا وجدناه يجعل ولايته كما هو الحاصل فى هاتين الروايتين مردودة إلى الاختصاص الإلهى فإنه فى الآن نفسه – أبو سعيد – يقطع بأن الأمر يلزمه الجهد وطول المشقة ،

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤.

ويغير ذلك لم تكن ولايته لتصير إلى ما آل إليه شأنه ليبلغ مرتبة الختم والكشف معاً . فالبداية عنده كما أوصاه أبو القاسم بشر ياسين(١) أن يحقق الأمر بالعمل بالحديث القدسي : "ما تقرب المتقربون إلى بمثل أداء ما افترضته عليهم ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعا له وبصرا ويدا ومؤيدا ، بى يسمع وبى يبصر وبى يأخذ (٢) .

فقوام الأمر إذاً عند أبى سعيد يبدأ بتحقيق العبادة لله كما أمر وهذا لا يتأتى إلا بأداء الفرائض وتلك هى العبادة المشروعة ، ثم المزيد من النوافل وتلك بدورها زيادة للقرب من الحضرة الإلهية ، فإذا كان كذلك كانت الولاية والنصرة من الله وحينئذ تكون ثمرة الولاية معرفة وكشفاً ، لأن أداء الفرائض كما أوصاه أبو القاسم إظهار للعبودية والقيام بالنوافل إظهار لحب الله تعالى (٣) . وقد سار أبو سعيد فى طريق هذه العبودية بكل ما أوتى من الجهد وألزم نفسه ظاهراً وباطناً فى عبادة الله وطاعته لينال قربه وولايته ، وليس أدل هذا من قوله شارحاً حاله مع الله " ... لقد فعلت كل ما قرأت ورأيت فى الكتب وسمعت أن المصطفى صلوات الله عليه كان يفعله وكل ما سمعت وطالعت فى الكتب أن الملائكة كانت تفعله فعلته كله فى بداية تصوفى ..." (٤) . ولقد فعل أبو سعيد كل ما قام لينال القرب من الله الذى أشار إليه الحديث القدسى والذى جعله قوام عمله وعبادته لربه فلما تحقق فى عبادته وطاعته بكل ما أمر به الحق تعالى

---

(١) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٥.

(٢) سبق الإشارة إلى هذا الحديث فى مستهل هذا الفصل .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥.

(٤) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٩ .

كان له ماكان . ولما حقق القرب من الله تعالى كان جزاؤه قرب الحق تعالى له ومثل هذا هو القرب المعنوى الذى يربط العبد بالله فهو الذى أوصله إلى مكانته ، ولا نزاع فى أنه قرب معنوى لأنه قرب ينـد عـن المكانية ، إذ هو بالأحرى يمكن تسميته بقرب المعية لأن من كان مع الله كان الله معه ، ولا يتأتى هذا إلا بالقرب من الحضرة الإلهية بالعبادة والطاعة حينئذ يكون قرب الحضرة الإلهية نفسها للعبد ، إذ القرب على ثلاثة أوجه قرب من حيث المسافة وهو محال ، وقرب من حيث العلم والقدرة ، وهو واجب ، وقرب من حيث الفضل والرحمة وهو جائز (١) .

لكن هذا القرب لم يحصل إلا بعد طول مجاهدة للنفس ومكابدة فى طاعة الله حتى يظفر العبد بما يظفر به ، وهو الأمر الذى يتحقق فى أمر ولاية أبى سعيد نفسه . وآية هذا أن مجاهدات أبى سعيد ظلت على هذا المنوال طيلة أربعين سنة كاملة ليظفر بما ظفر به . ومن ثم نجده يحسم الأمر بأنه ما لم تكن هذه المجاهدات أقل من ذلك فلن يكون لصاحبها ما يسمى بالشهود أو الكشف ، حتى لو كان أمر ولايته بمحض اجتباء واختصاص من الله لعبده ، إذ كل بيان يخالف ذلك على نحو ما يقول أبو سعيد باطل . وأكثر من هذا فإن كل من يمارس المجاهدة أقل من أربعين سنة لا يتم له الكشف ويعود إلى الحجاب ، وكل من يعود إلى الحجاب لا يتم له الكشف ، وهو لا يقول هذا عن سمع ورؤية وإنما يقول عن تجربة على حد قوله (٢). وليس المهم فيما يرويه أبو سعيد أن المجاهدات ضرورة لدوام مرتبة الولاية ، وإنما الأهم منه أنه مالم تكن فى أربعين سنة فلن يحظى صاحبها بشئ من الله من قبيل المكاشفة ، بل إن حصل ذلك فلن

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٠ .

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٠.

يدوم ، ويعود صاحبها إلى الحجاب الذى كان عليه قبل أن يمن الله عليه بمثل هذا الكشف . وإذا كان الأمر كذلك فإن أبا سعيد قد حرص على أن يحقق هذه الولاية على النحو الأتم . فاستمر فى مجاهداته ليحقق دوام الكشف فلا ينقطع على الإطلاق ، ومن ثم فقد مارس الرياضة والمجاهدة -كما يقول- جامع أسراره . أربعين سنة تماماً . رغم أن الحال كان ظهر قبل ذلك إلا أنه قام بها من أجل إتمام تلك الحال ودوامها ..." (١) .

ومن الغريب أن يكون أمر هذه المجاهدات فى مدة أربعين عاماً ولابد من ذلك على نحو ما أشار أبو سعيد وحسم الأمر بأنه لم يقل ما قاله إلا بعد تجربة . ذلك لأن تحديد هذه المدة يجعل أمر حصول هذه الولاية أشبه ما يكون بما يحصل فى أمر النبوة . وكأنما أراد أبو سعيد أن يجعل مشرب الأولياء قريباً من مشرب الأنبياء رغم تباين المرتبتين بالقطع . لكن لما كان الأولياء ورثة الأنبياء ، كما جاء فى الحديث " العلماء ورثة الأنبياء " (٢) لزم التشابه بالطبع وهذا الأمر الذى يذكره جامع أقواله ، فقد أكد هو الآخر أنه تم للشيخ الكشف فى سن الأربعين ، ولم يكن فى الإمكان سوى هذا ؛ لأن الأولياء الذين هم نواب الأنبياء يصلون إلى درجة

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) الحديث :" العلماء ورثة الأنبياء " رواه أحمد وأبو داود والترمذى وآخرون عن أبى الدراء مرفوعا بزيادة "أن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم" وصححه ابن حيان والحاكم وغيرهما . انظر الشيبانى : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣ م ص ١٠٤ ، وانظر أيضاً بصدد هذا الحديث مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للإمام محمد عبدالباقى الزرقانى - تحقيق الدكتور محمدين لطفى الصباغ - الطبعة الثانية مكتب التربية العربى لدول الخليج - الرياض - السعودية وأيضا المكتب المصرى - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ١٨٠.

الولاية قبل سن الأربعين [١] . وهكذا وكان المائة والعشرون ألف نبى فقد بلغوا النبوة -كما يقول أبو سعيد- فى سن الأربعين [٢] ويستشهد هنا بقوله تعالى : "حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة"[٣] ماعدا يحيى بن زكريا وعيسى بن مريم -صلوات الله وسلامه عليهما- ، فقد جاءتهم النبوة والوحى قبل سن الأربعين كما قال سبحانه فى حق يحيى : "يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا " [٤] وقال فى حق عيسى " قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا" [٥] .

ومن منطلق أن الأولياء نواب الأنبياء وورثتهم -على حد قول أبى سعيد- فقد أوتى بالتالى العلم الوهبى بوصفه ولياً بطبيعة الحال وإن جاءه هذا الكشف أو العلم فى سن الأربعين . ويدلنا على هذا أنه كان يتحدث ذات يوم فى مجلس مع مريديه فقال خلال حديثه لهم العلماء ورثة الأنبياء ، وسوف أقول لكم كلاماً بحكم هذا الخبر [٦] . ودلالة قول أبى سعيد فيما أوردناه آنفاً إضافة أيضاً لما سبقه من الأهمية بمكان لأنه يجعل أمر الولاية موصولاً بأمر النبوة . أو بالأحرى يجعل الولاية مشربا ينهل أصحابه من معين النبوة ، ومن ثم ينالون علما من الله ولكنه لا يعادل علم الأنبياء على الإطلاق . وبالتالى لا تتساوى مرتبة الولاية بمرتبة النبوة بطبيعة الحال . وينبنى على هذا أن الأولياء أدنى فى الدرجة مقارنة

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٦٩.

(٢) الميهنى : نفس المصدر ص ٦٩.

(٣) سورة الأحقاف الآية ١٥.

(٤) سورة مريم الآية ١٢.

(٥) سورة مريم الآية ٢٩.

(٦) الميهنى : أسرار التوحيد ص ١٧٦.

بالأنبياء عليهم السلام ، لأنهم - الأنبياء - لهم الوحى والذى هو كلام الله لهم بواسطة رسول من رسله ولا كذلك علم الأولياء [١] .

بيد أن السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو هل للولاية مرتبة نهائية هى التى تختم بها فيكون صاحبها ختماً للأولياء كما أن للأنبياء ختماً ؟وثمة سؤال يرتبط بذات السؤال وهل بلغ أبو سعيد تلك المرتبة نعنى مرتبة ختم الولاية ؟

نعتقد أن الجواب عن هاتين المسألتين من الأهمية بمكان . إذ الظاهر من أقوال أبى سعيد بن أبى الخير أنه قد وصل إلى مرتبة العرفان الكامل فى كل أحواله . ورجل هذا شأنه -كما يقول عن نفسه- لابد أن يجعل نفسه ختماً للولاية ، حتى لو لم يتنبأ له أحد من قبل بمثل ما تنبأ له أبو القاسم بشر ياسين -كما أشرنا من قبل- ولكى لا يكون هذا الأمر منا مصادرة على المطلوب يحسن أن ننتقل إلى مسألة ختم الولاية لنراها على أى نحو بالنسبة لأبى سعيد بوصفه موضوع بحثنا خاصة وأن هذه المسألة من المسائل المهمة فى تاريخ التصوف .

أبو سعيد بن أبى الخير ومقام ختم الولاية :

من المهم قبل أن نتقصى هذه المسألة عند أبى سعيد أن نتبين جذورها قبله فإذا حاولنا ذلك ألفيناها مبثوثة عند الترمذى (ت ٣١٨هـ) فهو أول من أشار إليها بين الصوفية ، بل جعلها موضوعاً لواحد من أهم كتبه وجعل عنوانه ختم الأولياء . فإذا فتشنا فى أقوال الترمذى لنرى حقيقة

---

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٥٠.

هذا الولى الذى صار ختما للولاية عنده وجدناه يقرر أن خاتم الأولياء فى مبدأ أمره صحيح المنشأ طيب التربة عذب الماء زكى الروح ، صافى الذهن ، عظيم الحظ من العقل ، سليم الصدر من الآفات لين الأخلاق واسع الصدر مصنوع له (١) .

وعبارات الترمذى تفصح أن خاتم الأولياء كامل بفطرته لأن جماع أوصافه كلها كمالات من الأخلاق . لكن ليس كذلك بطول دأبه وجهده ، بل هو مفطور على هذا منذ نشأته بل هو بالأحرى كذلك بالفعل منذ الأزل. ولعله لهذا قد حاز كل الأوصاف التى تجعله قريباً من الله قرباً لم يحزه أحد من أوليائه ، ولهذا فهو عنده سيد الأولياء ، كما أن محمداً سيد الأنبياء ، وهو حجة الله على الأولياء وعلى سائر الموحدين ، وهو شفيعهم يوم القيامة . يأتى فى اخر الزمان بعد انقراض عدد الصديقين وقرب زوال الدنيا وهو عبد اصطفاه الله واجتباه ، وقربه وأدناه ، وأعطاه ما أعطى الأولياء وختم بختم الولاية فلم يزل مذكوراً وإنما فى البدء أولاً فى الذكر وأولاً فى العلم وهو الأول فى المشيئة ، ثم هو الأول فى المقادير ثم هو الأول فى اللوح المحفوظ ثم هو الأول فى الميثاق ثم هو الأول فى المحشر ثم هو الأ ل فى الخطاب ثم هو الأول فى الشفاعة وهو فى كل مكان أول الأولياء مقامه من محمد عند الأذن والأولياء عند الفقهاء هو عبد مقامه بين يديه من ملك ، ونجواه هناك فى المجلس الأعظم فهو فى قبضته ، والأولياء من خلفه درجة ومنازل الأولياء بين يديه ..."(٢) .

---

(١) الترمذى : ختم الأولياء ، تحقيق عثمان إسماعيل - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٥ ص ٤١٦.

(٢) الترمذى : نفس المصدر ص ٣٤٠.

فإذا أمعنا النظر فى أمر هذا الخاتم على نحو ما فصل بيانه الترمذى صاحب الفكرة لا صاحب تلك المكانة ، وجدناه يجعله - خاتم الأولياء يتقدم كل الأولياء بالمرتبة من قبل ومن بعد . بيد أن هذا السبق على جميع الأولياء لخاتم الأولياء لم يكن بطول المجاهدة وشق الأنفس ، بل جاء فى الأصل بمحض عناية الله لأنه اصطفاه ليكون وليه على حد قول الترمذى . ومن هذا الوجه استحق هذا الولى أن يكون خاتماً لكل من سبقوه وقبل أن يكون ولياً بالفعل ؛ لأنه يتقدمهم كما هو حاصل عند الترمذى منذ الأزل ، نعنى من حيث أزلية كونة خاتماً للأولياء بمحض الاجتباء له من الحق تعالى . وهو فى الآن نفسه يتقدمهم بالشرف والرتب صراحة ، ومن هذه الجهة فقد حقت له الإمامة على الأولياء جميعاً ، إذ كلهم يحتاجون إليه فى الشفاعة كما يحتاج الأنبياء -عليهم السلام- إلى محمد صلى الله عليه وسلم [١] ، بل ليس هذا فقط هذا شأن خاتم الأولياء فى هذه المسألة فقط . وإنما هو فى كل مكان أول الأولياء ، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم [٢]

لكن الأهم من هذا كله عند الترمذى أن خاتم الأولياء لم يوجد بعد ، إذ لن يكون بكل هذه الأوصاف وسيكون فى آخر الزمان قرب زوال الدنيا . وبعبارة أخرى سيكون هو الذى يؤول إليه أمر هداية الناس فى آخر الزمان لما ينقرض كل الذين حازوا مرتبة الصديقية . فإذا علمنا أن الصديقية مرتبة رفيعة قبل مرتبة النبوة ، وأن هذا الذى جعله الترمذى

---

(١) الترمذى : المصدر السابق ص ٤٣٠.

(٢) الترمذى : ختم الأولياء ص ٣٤٥.

حتما للأولياء لم يأت بعد . أمكن القول بأن هذا الخاتم ظل مجـــرد فكـــرة عنده ، أراد الترمذى بها أن يقيم التواصل ولا أكثر من ذلك بين الولايـــة والنبوة ، ولأن النبوة قد ختمت فلا مناص من أن تستمر بمعناها لا بمبناها إذا ما لزم للناس الهداية .

فإذا ولينا وجهنا شطر أبى سعيد بن أبى الخير موضـــوع بحثنـــا وجدناه يعلن كما تنبأ له معاصروه أنه الخاتم بالفعل وكأنمـــا مـــا قـــرره الترمذى دون أن يخلعه على نفسه قد حازه ، ولا نعلم قبل أبى ســـعيد أن أحداً جعل نفسه بتلك المكانة . ومن ثم حق لنا هنا أن نجعل أبا سعيد فصل الخطـــاب فى تلك الفكرة مادام يعلن أنه قد حازها تجربة لا عـــن ســـمع ورؤية . فإذا كان قد قدر لأبى سعيد منذ صباه أن تبـــدو عليـــه إمـــارات الولاية ، حتى تنبأ له بعـــض معاصريه أن الولاية سوف تختم به . فـــإن أبا سعيد لم يقف عند هذا الحد ، بل استمر يقطع عقبات الطريق واحدة تلو الأخرى حتى وصل إلى منتهاه وحاز الكشف ودوامه وانقشع الحجاب عن قالبه وكيانه ، ومن ثم نجده يصرح بلا مواربة بأنه ختـــم الأوليـــاء فـــى عصره وليس أدل على هذا مما يرويه . بنفسه فقد ذكر أنه رأى المصطفى -صلى الله عليه وسلم- فى النوم ، وعلى رأسه تاج وفى وسطه حـــزام ، وقد وقف أمير المؤمنين على -رضى الله عنه- عند رأسه ووقـــف أبـــو القاسم الجنيد وأبو بكر الشبلى عن يمينه ، فسلمت عليه وسألته يا رســـول الله ما تقول من أولياء الله فقال المصطفى هذا منهم وأنت آخرهم ، فـــإذا مضيت أنت لشأنك فلا تذكر أحداً بعدك وأشار إلى كل واحد منهم [١]

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٦٥.

وتلك الرواية على درجة من الأهمية فى أمر ولاية أبى سعيد بن أبى الخير ؛ لأنها قد جاءت هذه المرة من أحد المعاصرين له لما طالع قسمات وجهه صغيراً فتوسم فيه ختمه للولاية منذ الصغر ، ولكن هذه الرواية الأخيرة ليست كذلك لأن معقد الطرافة فيها أنها جعلت أبا سعيد ختماً للولاية فى رؤيا حصلت له لما رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- . فإذا ذكرنا أن رؤيا النبى -صلى الله عليه وسلم- هى حق ، وأن من حصلت له تلك الرؤيا فلابد من تصديقه إذ قد ورد فى الحديث الصحيح عن أبى قتادة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : "من رآنى فى المنام فقد رآنى فإن الشيطان لا يتخيل بى ورؤيا المؤمن جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة [١] تبينا بذلك صعوبة الأمر ، فعلى ضوء رؤياه إذاً -أبو سعيد- للرسول -عليه السلام- فلابد وأن يكون ختماً للأولياء ، ولابد من ذلك .

ويبدو أن هذا هو ما يطمح إليه أبو سعيد فعلاً إذ لم تكن هذه الرؤيا المنامية لأبى سعيد لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- هى المرة الأولى التى جعلته ختماً للأولياء بإشارته عليه السلام . وآية ذلك كما يروى جامع أسراره أن أبا سعيد بن أبى الخير نفسه يقول:"رأيت المصطفى صلوات الله عليه وسلم فى النوم ، وقال : يا أبا سعيد كما أننى آخر الأنبياء ، فأنت آخر الأولياء ، ولن يكون بعدك ولى وخلع

---

(١) انظر صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١ وقد ورد هذا الحديث عن أبى هريرة أيضاً أن النبى -عليه السلام- قال : من رآنى فى المنام فقد رآنى ، فإن الشيطان لا يتخيل بى رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١ أيضاً .

خاتما من يده وأعطاه لى [١] .

ونظرة فاحصة إلى تلك الرؤيا الأخيرة تكشف لنا شيئاً جديداً هــذه المرة مقارنة بما قبلها ذلك لأن الرؤيا الأخيرة تجعل أبا ســعيد بــن أبــى الخير خاتماً للأولياء صراحة بإشارة من النبى -صلى الله عليه وسـلم- . ولعل الفحص النقدى لمحتوى هذه الرؤية هذا يؤكد هذا لأنه يظهــر أمــر التواصل بين ختم النبوة وفكرة ختم الولاية ، وذلــك لأن النبــى -عليــه السلام- نفسه ، لما نزع خاتماً من إصبعه وأعطاه لأبى سعيد كــان هــذا إشارة منه لمكانة أبى سعيد واستحقاقه مرتبة الولاية . وهكذا يصبح أمــر أبى سعيد فى ختمه حقيقة مادام قد جاءته تلك المكانة على هذا النحو .

ونحن أمام هذه الرؤيا الأخيرة لأبى سعيد نجد الأمر غايــة فــى الصعوبة . لا لأننا ننكر على أبى سعيد رؤيته للنبى صلى الله عليه وسلم لأن ذلك حاصل لكل المؤمنين الكاملين ، ولأنه عليه السلام قد أشار إلــى أن من رآه فقد رآه حقاً ، بل أكثر من ذلك فإن من رآه فقد رأى الحق [٢] . لكن الأمر هنا يتعلق برؤيا حصلت له ورأى فيها النبى عليه السلام . ومع هذا فلا يعنى أن هذه المكانة لن يحوزها أحد على الإطلاق إلا هو . فقــد يحصل عليها أحد بعد مماته لأن النصوص القرآنية تجعل الولاية دوامــاً

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٦٦.

(٢) الحديث رواه أبو قتادة عن النبى -صلى الله عليه وسلم- أنه قال : "من رآنى فقد رأى الحق" ، انظر صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١ وعن أبــى هريرة أيضاً عن النبى -صلى الله عليه وسلم- أنه قال . "إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المؤمن ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة" وصحيح البخارى جـ ٤ ص ٢١٤.

لكل المؤمنين . ومهما يكن من أمر تفسير هذه الرؤيا فإن أبا سعيد نتيجة لهذه الرؤيا لم يحتمل كتمان رؤياه التى جعلته خاتماً للأولياء بتلك الإشارة النبوية ، ومن ثم فلم يعد يرى أحداً يستحق هذه المرتبة الرفيعة - الولاية - من معاصريه ، مادامت الولاية قد ختمت به ، وليس أدل على هذا من قوله صراحة " ... انظروا إلى فقد ختم بى هذا الأمر ..." [(١)] .

بل إن أبا سعيد لا يتردد وقد نال تلك الدرجة الرفيعة وصار ختم الأولياء ، أن يصبح تبعاً لهذا مصدر كل معرفة وعرفان ، فإذا ذكرنا كما أشرنا من قبل أن دوام الكشف عنده لا ينقطع لأنه قد قطع طريق الولاية فى أربعين سنة ، فكان حقا على الجميع أن يهرولوا إليه ليسمعوا منه علمه ، ويهتدون بما فتح الله عليه من مكاشفاته ولطائف إشاراته وهذا هو عين ما نظفر به صراحة من أقواله دليل هذا قوله : "إن فضلى عليكم أنكم تقولون لى وأنا أقول لله ، وأنتم تسمعون منى ، وأنا أسمع منه فأنتم معى وأنا معه " [(٢)] ونزيد الأمر توضيحاً فنؤكد على أن أبا سعيد لا يؤكد على أمر ولايته وختمه للأولياء فقط وإنما يؤكد على أنه العارف الكامل ولا كامل سواه . وإذا كان ذلك كذلك فقد صار ختماً للأولياء سواء بإشارة من نبيه -عليه السلام- أو بلسان أبى سعيد نفسه !! ولهذا لم يجد أبو سعيد حرجا فى أن ينعته الناس كذلك بالعارف الكامل يدلنا على هذا رواية ذكرها المظفر النوقانى أحد معاصريه إذ يذكر بعضهم أن والده قال لأبى سعيد فى مجلسه : أيها الشيخ إننى أدعوك عارفا كاملا فقال الشيخ

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨.

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٣١.

أبــو سعيد هو ما تقول [1] ولقد مر بنا من قبل أن أبا سعيد لم يتردد فـــي أن يعلن لأبى على الدقاق أن الكشف إذا كان لا يدوم إلا نادراً جداً ، فقــد حق دوامه بالنسبة له ولهذا السبب كان دوام هذا الكشــف مــن الحــالات النادرة جداً على حد قوله .

وحاصل تلك الروايات تجعل أبا سعيد وكما يعلن هو أيضـــاً أنــه خاتم الأولياء ولا ختم سواه . ويصبح فى الآن نفسه هو العارف الكـــامل الذى تنثال عليه المعارف فى كل أوقاته لا فى وقت دون وقت . ومـــادام أمره كذلك ، فقد حق على الكل أن يجعلوه أمامهم فى العلوم والمعارف ما ظهر منها وما بطن ، وأن يكون التلقى عنه لا من سواه وهو يفصح عـــن ذلك بقوله : " .. أننا ننظر من الشرق إلى الغرب مثلما أنتم إلـــى طبـــق ، وترون كل ما يكون فيه ، فإننا ننظر لنرى هل أخذ أحد بهذا الأمر ، نحن نرى أنه قد ختم وختم هنا ...!! وإذا وجد فى الدنيا جميعها شخص أو قوم أخذوا به فإنه ينبغى عليهم أن يزحفوا إلينا ..!!![2] .

وليس من الغريب بعد الذى تقدم أن نجد أبا سعيد بن أبى الخـــير يعلن هذه الفكرة – ختم الولاية – بل ويرى أنه لما كان هذا أمره ومنتهاه ، فقد حصل على العرفان الكامل ، ولهذا فقد لزم الكل الارتباط به ؛ لينـــالوا شيئا مما أفاضه الله عليه بل السعيد هو من أوتى حظاً من هذا فرآه وقبل أن يرحل عن دنياه وإلا فكيف نفسر قول أبى سعيد : " ما أسعد من رآنا ، وما أسعد من رأى من رآنا – وعد سبعة أشخاص على هذا النحو ثم قال:

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٣.

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٣٣٧.

ما أسعد الذى رأى سابع شخص رأى من رآنا ..." (١) .

نقد فكرة خاتم الأولياء:

ومن الغريب أن يعلن أبو سعيد بن أبى الخير هذا كلــه ويتبــاهى بأمر ولايته وختمه مع أن الولى الكامل لله لاينبغى أن يعلن ولايته ، وليس هذا فحسب بل لا ينبغى أن يتباهى بعلمه مهما أوتى منه إذ الولى الكــامل شأنه حفظ سره على الله ، وأن يشهد الناس له لا أن يشهد هــو لنفســه . وهذا هو الأصل فى الكمال الروحى . ولعل هذا هو الذى جعل بعضهــم ، يؤكد أن الولى قد يكون مشهوراً ولا يكون مفتوناً (٢) الأمر الذى يعنى أن شهرة الولى إن حصلت فمردها ما رآه الناس فيه من أفعـــال لا أقــوال . وربما لهذا السبب عينه يحرص البعض على أن يجعل أمر الولاية ســـراً بين العبد وربه ، ومن هذه الحيثية فقط ، يصح أن يكون مستوراً ولا يكون مشهوراً (٣) .

فالأولياء الكاملون إذاً لا ينبغى أن يتحدثون عـــن فضلهــم علـــى غيرهم ، بل الأحرى أن يكون فضلهم على لسان غيرهم من الخلق . وهم – الأولياء – إذا كانوا ينهلون من فيض النبوة بمحض الإتباع والاقتـــداء حقيقة ، فأحرى بهم ألا يجعلوا لأنفسهم فضلاً على أحد مــن الخلــق ، إلا بالاستقامة فى الطاعة والاقتداء ، ولا أكثر من ذلك وهو مــا كــان ســبباً لولايتهم . وإذا صح القول أن العلماء ورثة الأنبياء ، فقد حــق للجيلانـــى

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٤٣٧.

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٥٢.

(٣) الهجويرى : المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٥٣ ومابعدها .

بوصفه ولياً أن يقول من هذه الجهة اسمعوا منى فإنى نائب عن رسول الله وعمن أرسله [١] لكنه فى ذات الوقت يعود فيستدرج ويؤكد فى تواضع "... هذا آخر الزمان وأنا مجتهد فى إقامة الدين ، الذى كان عليه نبينا -صلى الله عليه وسلم- والصحابة والتابعون [٢] وهو مايؤكده الرفاعى أيضا لما قال لمريديه : " ... أنا لست بشيخ ، لست بمقدم على الجميع ، لست بواعظ ، لست بمعلم ، حشرت مع فرعون وهامان إن خطر لى أننى بشيخ على أحد من خلق الله ، إلا أن يتغمدنى الله برحمته فأكون كأحاد المسلمين [٣] .

ويبدو أن أمر الولاية بالنسبة لأبى سعيد بن أبى الخير هو الذى سوغ له أن يتباهى بولايته ، مادام قد حاز أعلى مراتبها فصار ختماً لها دون سواه . وسواء أكان ذلك بإشارة من الغير أو لم يكن ، إلا أنه يعلن ذلك بالعبارة لا بالإشارة ، بل هو لا يتراجع عنه ، وإن تراجع فعلى استحياء يبدى شيئاً من التواضع ، فيقرر أنه ليس شيئاً على الإطلاق . فإذا ضربنا صفحاً عن تلك الروايات التى يكشف فيها أبو سعيد أمر ولايته وختمه ، فلا ينبغى أن نترك مسألة ختم الولاية دون نقرر بشأنها رأياً لا مناص لنا من إثباته . صحيح أن هذه الفكرة ترددت عند الترمذى مقالاً لا حالاً ثم صارت حالاً لا مقالاً عند أبى سعيد . لكنها وإن جعلت مشرب خاتم الأولياء ينهل من مشرب خاتم النبوة لكن أوصاف هذا الذى ختمت به الولاية تكاد أن تعلق بأوصاف خاتم الأنبياء . ويلوح لنا أن هذا هو الذى

---

(١) الجيلانى : الفتح الربانى ص ٢٤١.

(٢) الجيلانى : نفس المصدر ص ٢٤٦.

(٣) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٢٧.

جعل الطوسى (ت ٣٧٨هـ) يومئ إلى هذا تلميحا لا تصريحاً ، لما انتقد بعض الصوفية الذين جعلوا مقام الأولياء من مقام الأنبياء (١) .

ولهذا السبب بالذات ، فإن قبول هذه الفكرة عند أبى سعيد وعنده غيره ، من شأنه أن يوصد الباب تماماً أمام كل عبد من عباد الله لينال أعلى درجات القرب فى ولايته ، مادام من ختم الولاية فقد حاز هذه المرتبة ، ولم يعد هناك مكاناً لأحد بعده مع أن الولاية مرتبة متاحة للجميع ، وليست مقصورة على فرد بعينه ، هو الذى يصير ختماً عند الترمذى أو الذى صار بالفعل كذلك عند أبى سعيد نفسه ونحن إذا نثبت هذه الحقيقة فلأن النصوص القرآنية والحديثية جعلت مرتبة الكمال فى الولاية فى متناول كل المؤمنين ، ومن ثم فبمقدورهم جميعاً أن يصلوا إليها سعياً بالجهد ومداومة الطاعة والاستقامة . ولهذا فأمر الولاية لا يرتد إلى الوراثة ، ومن ثم فلا ختم للولاية -فى رأينا- كما أنه لا وراثة لها كذلك ، بل إيمان وإيقان ثم اجتهاد وطاعة ، ثم القبول والتمامية من الله لعباده الكاملين فى طاعته بحسب ما أمرهم فى قرآنه وما دلتهم عليه سنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- . وربما لهذا السبب لم تلق هذه الفكرة -ختم الأولياء - قبولاً لدى واحد من شيوخ الصوفية الكبار . فنحن واجدوان لدى أبى العباس المرسى شيئاً من هذا لفكرة ختم الأولياء ، إذ لما فسر قوله تعالى : "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها"(٢)

---

(١) الطوسى : اللمع - تحقيق طه عبدالباقى سرور ، الدكتور عبدالحليم محمود عبدالحليم - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٠.

(٢) سورة البقرة : الأية ١٠٦.

قال ما ندهب بولى نأت بخير منه أو مثله [١] . وتلك لعمرى إشارة لطيفة من أبى العباس المرسى لأنها لا تجعل للولاية ختما يحوزها ولا يجعل فيها متسعا لأحد بعده ، بل العكس يتوالى ظهور الأولياء ، بل ربما يأتى بعد هذا الولى الكامل من هو أكمل منه . وهو الأمر الذى استنبطه أبو العباسى المرسى من النص القرآنى تأويلا لا تفسيرا بالقطع ، لأن كلامه تعالى - فيما يتعلق بأمر الولاية - عام فى كل زمان وعصر [٢] .

مقام الولاية ومسألة الشفاعة :

ومن الأهمية بمكان أن نعرض لمسألة الشفاعة لنرى حقيقتها عند أبى سعيد ، فهى لا تقل أهمية عن مسألة الكرامة فى ارتباطها بالولاية عند معظم الصوفية بطبيعة الحال بل وفضلا عن ذلك فكثيرا ما كانت هى الأخرى - الشفاعة - مثار طعن للصوفية ولو من طرف خفى من قبل خصومهم سواء أكانوا من القدماء أو البحثين المحدثين .

وليس أدل على هذا من أن نيكلسون قد عرض لهذه المسألة ، فراح يقرر أن الرأى الذى عليه أهل السنة ؛ هو أن الشفاعة للنبى دون غيره ، ولكن أولياء الصوفية يدعونها لأنفسهم باعتبارها جزءا مما ورثوه عن النبى عليه السلام ..."[٣] وإلى قريب من هذا الرأى ذهب كامل الشيبى لما قال أن الشفاعة عند الصوفية ترتد إلى تشبه الأولياء بالأئمة عند

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن والأخلاق تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - مطبعة حسان - القاهرة ١٩٧٤ ص ٧٥ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن والأخلاق نفس الصفحة .

(٣) نيكلسون(رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٦٤.

الشيعة ، وهو الأمر الذى حملهم - كما يقول - على إضافة الشفاعة إلى أنفسهم ، ولو فى شطحهم لا باعتبارهم ممثلين للنبى فحسب بل باعتبارهم من طبقة النبى وجنسه فى القرب ..." (١) .

ويحسن بنا قبل أن نناقش رأى كل من نيكلسون والشيبى ، أن نتبين أولاً حقيقة الشفاعة فى أصولها العامة فى القرآن والسنة ، قبل أن نمضى إليها فى خصوصيتها عند الصوفية وعند أبى سعيد موضوع بحثنا .

وبداءة يمكن القول أن الشفاعة وما قد يشتق منها كالتشفع والاستشفاع تكاد تتفق جميعها فى مدلول واحد خلاصته أن يطلب المرء من آخر التوسط عند ذى ملك أو سلطان ليقضى له حاجته أو التجاوز عنه فى ذنب اقترفه ، ولكن الشفاعة فى التصور الإسلامى الصحيح مردودة لله وحده (٢) إذ لا يشفع أحد إلا بإذنه لقوله تعالى : "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى (٣) وقوله تعالى : "واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة" (٤) . ولهذا أبطل القرآن الشفاعة الشركية التى أثبتها المشركون لأوليائهم

---

(١) الشيبى (الدكتور كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧١ ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٢) رضا (محمد رشيد) : الوحى المحمدى - دار الزهراء للإعلام العربى - القاهرة - ١٩٨٧ ص ١٣٢.

(٣) سورة الأنبياء : من الآية ٢٨.

(٤) سورة البقرة : من الآية ١٢٣.

وأتباعهم وما نفى القرآن الشفاعة عن أحد إلا أن تكون بإذن الله [١] لقوله تعالى : "ما من شفيع إلا من بعد إذنه" [٢] وقوله تعالى : "من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه" [٣] . وعلى ضوء تلك الأصول القرآنية ينبغى أن نفهم أيضاً الأحاديث الواردة فى شأن الشفاعة بالنسبة للنبى -صلى الله عليه وسلم- كمثل قوله عليه السلام شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى [٤] . وكذلك قوله عليه السلام : "لكل نبى دعوة مستجابة فتعجل كل نبى دعوته وأنا اختبأت دعوتى شفاعتى لأمتى يوم القيامة ، فهى نائلة إن شاء الله من أمتى لمن مات لا يشرك بالله شيئاً" [٥] وفى الحديث أيضاً أن النبى قد أوتى الشفاعة العظمى فقد روى جابر بن عبدالله أن النبى -عليه الصلاة والسلام- قال: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من قبلى نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً فأيما رجل من أمتى أدركته

---

(١) الجوزية (ابن قيم) : إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان - القاهرة - ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ جـ ١ ص ١٩٠ومابعدها

(٢) سورة يونس : الآية ٣.

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٥٥.

(٤) الحديث : أخرجه الترمذى والبيهقى من حديث أنس مرفوعاً - وصححة ابن خزيمة وابن حيان والحاكم وقال الترمذى حسن صحيح غريب من الوجه وقال البيهقى إنه إسناد صحيح . انظر بصدد هذا الحديث ما أورده الشيبانى فى تمييز الطيب من الخبيث فيما اشتهر على ألسنة الناس من الحديث ص ٩١ .

(٥) صحيح مسلم : طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - دون تاريخ جـ ١ ص ١٠٦.

الصلاة فليصل وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى وأعطيت الشفاعة"[١] فلما تضافرت تلك الأصول الإسلامية قرآنا وسنة فى إثبات الشفاعة للـــه وحده كان طبيعياً أن يقرر أهل السنة أن للأولياء والصالحين شفاعة ، مثل ماهى للأنبياء -عليهم السلام- ، ولكن شفاعة النبى -صلـــى اللـــه عليـــه وسلم- ، وإن شاركه فيها غيره من الأنبياء والصالحين كما يقرر ابن تيمية إلا أنه يزيد عليها شفاعات أخرى لأنه افضل الخلق أجمعين [٢] إذ يذكـــر النووى أن لرسول الله يوم القيامة شفاعات خمس الشفاعة العظمى للفصل بين أهل الموقف ، وفى جماعة يدخلون الجنة بغير حساب ، وفـــى نـــاس استحقوا النار فلا يدخلونها ، وفى ناس دخلوا النار فيخرجون منها ، وفى رفع ناس فى الجنة [٣] . وعلى ضوء ما تقدم ، فإن الشفاعة للنبى وهـــى كذلك للأولياء ولكنها . للاثنين معاً ، لن تكون إلا بإذن اللـــه وحـــده ، إذ الشفاعة مردودة إليه وبه كائناً ما كان شأن من يشفع لأحد عنده . ومن ثم فلم يكن نيكلسون على صواب لما قرر أن الشفاعة للنبى وحـــده ، الأمـــر الذى يفهم منه أن الصوفية قد أعطوا لأنفسهم حقا بمحض ولا يتهـــم ـون أن يكون لهذا الحق أصلاً من خلال أصول الإسلام . ولكن حاصل الأمر فى حقيقته ليس كذلك .

---

(١) زكريا الأنصارى : فتح العلام بشرح الأعلام بأحاديث الأحكام تحقيق علـــى محمد معوض عادل أحمد عبدالموجود ، دار الكتب العلمية بيروت الطبعـــة الأولى ١٩٩٠ ص ٢٩ - ١٣٠.

(٢) زكريا الأنصارى : نفس المصدرص ١٣٠ ومابعدها .

(٣) ابن تيمية : قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة حققه وصححه الدكتـــور طـــه محمد الزينى - مكتبة القاهرة ١٣٨٨ هـــ - ١٩٦٨ م ص ١٣٤.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك على أن نحو جاء تصور أبى سعيد للشفاعة ؟ لنقتصر فى الجواب بداية على أمر واحد له مغزاه ودلالته . ومؤداة أن أبا سعيد قد جعل لنفسه تلك الشفاعة بوصفه ولياً لله ، بل وبوصفه خاتماً للأولياء أيضاً كما أسلفنا الإشارة من قبل ، وليس أدل على ذلك مما روى عنه من أن الشخص الذى يساق إلى الجحيم يرى نوراً من بعيد ، فيسأل من هذا النور ؟ فيقال له أنه نور الشيخ فى الدنيا ، ويحمل الريح ذلك الكلام إلى أذن الشيخ فيطلب الشفاعة لذلك العاصى من حضرة الحق سبحانه وتعالى فيحرره الله من العذاب بشفاعة ذلك العزيز[١] وتلك رواية تكشف بجلاء اعتقاد أبى سعيد ولا ريب فى أن للأولياء شفاعة عند الله وأنهم – الأولياء – يشفعون بمحض ولايتهم وقربهم من الله للمذنبين .وستكون تلك الشفاعة بإذن الله سبباً يحول دون خلودهم فى العذاب يوم القيامة . وإذا كان للأنبياء وللنبى شفاعة يوم القيامة لأهل الكبائر ، فلا يعنى هذا أن شفاعة الأولياء قد تساوت مع شفاعة الأنبياء وشفاعة والنبى خاصة ، مادامت الشفاعة بالنسبة للجميع مرهونة بإذن الله . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى وهى الأهم فإن أمر الشفاعة إذا كان على هذا النحو عند أبى سعيد ، فلا يعنى هذا أن مرتبته كولى قد قاربت النبى ، إذ الولاية دون مرتبة النبوة بطبيعة الحال . وعلى هذا فلم يكن الدكتور الشيبى على صواب ، لما جعل الشفاعة عند الصوفية قد جعلتهم ليسوا ممثلين للنبى فحسب بل هم من طبقة النبى وجنسه فى القرب . وقد يكون الصحيح فعلاً عند أبى سعيد وغيره من الصوفية ، أنهم جعلوا هذه الشفاعة لهم بحكم استمدادهم من معين النبوة اتباعا ولا أكثر من ذلك إذ

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٧.

الشفاعة هى انصباب النور على جوهرة النبوة فينبسط من جوهر النبوة إلى الأنبياء والأولياء وتتدفع الأنوار من الصديقين والأنبياء إلى الخلق [١].

فإذا عدنا إلى ما أثبتناه من قبل لأبى سعيد من حيث ختمه للولاية بإشارة نبوية على حد قوله ، تبينا كذلك أن ما يقوله ويقوله غيره من الأولياء بصدد الشفاعة من هذه الحيثية نعنى لكونهم ورثة الأنبياء ، وأمكننا بالتالى أن نجد سنداً لما يقرره أبو سعيد لنفسه فى مسألة الشفاعة ، وأنها صارت له استحقاقاً ، ولن يحرم الله أحداً من شفاعته ، بدليل قوله من صح قصده إلينا وجب حقه علينا [٢] . وليس بغريب أن يقول بهذا فيجعل الشفاعة نصيباً لمن جعله موضع قصده ، فهو نفسه يؤكد أن طاعة الولى حق على مريديه [٣] ويستشهد بحديث نصه الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته [٤] وبالتالى يستحق أتباعه شفاعته . أو بالأحرى يجعل لكل من قصده نصيباً فى شفاعته ، وحينئذ فالكل لابد وارد إليه من كل صوب طلباً لتلك الشفاعة ، مادامت قد حقت له الولاية والختم ، فصار مستحقاً لها من

---

(١) ابن عياد الشاذلى (أحمد) : المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ ص ١٢١.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٥.

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣٥.

(٤) الحديث :" الشيخ فى بيته كالنبى فى قوه " رواه ابن حبان عن ابن عمر مرفوعاً وقال فى إسناده عبدالله بن عمر بن غانم روى عن مالك يحدث به قط وقال فى اللالئ قد روى له أبو داود وقال الذهبى فى الكاشف مستقيم الحديث ، وهو قاضى إفريقية ، وقد أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس . وابن النجار فى تاريخه من حديث أبى رافع ويقال العراقى فى تخريج الاحياء إسناد ضعيف وانظر الشوكانى : الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى وصححه الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف من علماء الأزهر الشريف - طبعة مصورة دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ ص ٤٨٨.

هده الحيثية . وهذا هو شأن من كان ختما للأولياء فقد حقت لـــه الامامـــة على كل الأولياء كما يقرر الترمذى بل كلهم يحتاجون إليه فى الشفاعة كما يحتاج الأنبياء -عليهم السلام- إلى محمد صلى الله عليه وسلم [١] .

لكن الأمر اللافت للنظر حقاً فى أمر الشفاعة عند أبى سعيد بـــن أبى الخير ، أنها - الشفاعة - لم تعد له بوصفه وليـــاً وخاتمـــاً للأوليـــاء فحسب ، بل صارت كذلك حقاً بعد مماته لمن كانوا من أسرته ومن نســله من الأبناء . ومن ثم يصبح أمر الشفاعة حقاً مباحاً له ولمن كان من بعده وهو الأمر الذى يعلنه أبو سعيد صراحة بقوله : " ... كل من رآنا وسعى فى حق أبنائنا وأسرتنا سيكون غداً تحت ظل شفاعتنا ولـــن يحـــرم منهـــا أبداً.. " [٢]

وهذا القول من جانب أبى سعيد يجعل من الشفاعة حقاً لكل مــــن انتسب إليه ، ويجعلها بالتالى - الشفاعة - مطلباً يلهث الكل وراء طلبــــه منه ومن أبنائه بعد مماته . وهو أمر له خطره فى الممارســـة الســلوكية للناس إذ سيرسخ فى اعتقاد العامة من المسلمين أن لهؤلاء وساطة عنـــــد الله تعالى مع أنه لا وساطة بين العبد وربه ، وأن كل شفاعة لغيره تعالى لن تكون مقبولة إلا بإذنه . ولعله لهذا السبب أطلنا بعض الشئ فـــى هـــذه المسألة إذ يعنينا أن تتضح حقيقتها لارتباطها بالعقيدة . لأنها وإن كانت حقاً للأنبياء فهى كذلك للأولياء لكنها مرهونة بإذن الله وحده . ولهـــذا كـــان نيكلسون ألمعياً فى إشارته فقط إلى حال الأولياء من الصوفية فـــى هـــذا

(١) الترمذى : ختم الأولياء ص ٤٢٠.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٧.

الشأن ، فهم يتنافسون فى الوعود التى يقطعونها أمام كل من أحبوهم أو أسدوا إليهم معروفا بل وكان من رأوهم بأن الله سيغفر لهم جميعا من أجلهم [١] .

ويعنينا بعد الذى تقدم أن نقرر أمراً له أهميته . وهو أن الشفاعة عند أبى سعيد وعند الصوفية لا تعنى بالضرورة نزعة شيعية . وبحيث يكون إثبات الأولياء الشفاعة لأنفسهم هو بعينه صنيع الأئمة من الشيعة وحينئذ يرتد أمر التصوف جملة وتفصيلاً إلى التشيع . وهو الذى حاول الشيبى أن يثبته فى بحثه ويتلمسه من خلال بعض الأشباه والنظائر . هذا القول الموجز منا يحتاج إلى تفصيل . فإذا كانت الأصول القرآنية لم تمنع الشفاعة عن أحد إلا أن تكون بإذن الله ، فليس بغريب أن يجعل الأولياء لأنفسهم تلك الشفاعة أيضا بإذن الله من محض قربهم إليه تعالى بالطاعات وصالح الأعمال من ناحية وتمثلا واتباعا لسنة نبيه -عليه السلام- من ناحية أخرى . شريطة ألا تكون هذه الشفاعة التى هى للأولياء وراثة لمن بعدهم من الأبناء أو الأحفاد . فهذا هو الذى لا يستقيم مع مفهوم الولاية كما هى مثبوتة فى الأصول الإسلامية قرآنا وسنة .

وفضلاً عن ذلك كله – وهو الأهم – فبوسعنا أن نضيف كذلك أن الشفاعة عند أبى سعيد لا ترتد إلى أثر من آثار التشيع من قريب أو بعيد ، وهو الأمر الذى حاول الشيبى أن يثبته بكل ما وسعه الجهد . ودليلنا على هذا أن الخلفاء الراشدين الأربعة هم عند أبى سعيد فى مكانة واحدة ومقام واحد فى محبتهم ، وهم فى الآن نفسه لهم حق الخلافة على ترتيبهم الذى

---

(١) نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٦٤.

كانت عليه تلك الخلافة لكل منهم . وقول أبى سعيد فصل الخطاب فى هذا إذ يقول عنهم " .. إنهم جميعاً على حق ، ونحن نحبهم جميعاً من أعماق قلوبنا ، ونقر بفضائلهم ، ونعتقد فيهم ونقيم الدليل على أحقية كل واحد منهم للخلافة ونعترف لهم ولا ننكرهم ، وندعو الجميع ألا يطعنوا بسبب هوى العناد والتعصب فى صحابة المصطفى صلوات الله وسلامه وأئمة السلف [(١)] فإذا أضفنا إلى ما وجدناه عند أبى سعيد ما وجدناه كذلك عند الجيلانى (ت ٥٦١هـ) من بعده ، تبينا أن الأثر الشيعى لم يكن هو أس التصوف وقوامه كما ذهب الشيبى . وليس أدل على ذلك من أن أفضل العشرة المبشرين بالجنة عنده هم الخلفاء الراشدين الأربعة وهم أبو بكر وعمر وعثمان ثم على رضى الله عنه [(٢)] . ومن ثم فلم يكن أمر الخلافة عنده كما كان عند أبى سعيد هو صنيع الغلاة من الشيعة فى تفضيلهم علياً -رضى الله عنه- على وجه الخصوص على جميع الصحابة بعد النبى ، وتبرؤهم من أبى بكر وعمر وعثمان من الصحابة ، الذين كانت لهم تلك الخلافة قبله [(٣)] ولعل ما ذهب إليه أبو سعيد ابن أبى الخير ومن بعده الجيلانى وغيرهما من الصوفية ، هو عين اعتقاد أهل السنة والجماعة فى أمر الخلافة واستحقاقها على النحو الذى توالت عليه بداية من أبى بكر وانتهاء بعلى رضى الله عنه [(٤)] . وهو فى الآن نفسه عين ما أجمع عليه

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٩ .

(٢) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق جـ ١ ص ٧٥ .

(٣) الجيلانى : نفس المصدر جـ ١ ص ٨٧.

(٤) البيهقى : الاعتقاد على مذهب السنة والجماعة مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤ ص ٢٠٦ - ٢٤٥.

جل الصوفية فقد اتفقوا على أن الخلافة ، وإن كانت فى قريش ، إلا أنهـم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم [١] .

وإذا كان ذلك كذلك فلسنا نجد ضرورة لهذا الربط الحتمـي بيـن التصوف والتشيع فى هذه المسألة – الشفاعة – وفى غيرهـا كالكرامـة والعصمة عند الصوفية مادامت النصوص القرآنية تسمح بذلك وإن لم يمنع هذا بالطبع من أن نجد ميولاً شيعية لدى بعض الصوفية على نحـو مـا أظهره الدكتور الشيبى فى مواضع متفرقة من كتابه (الصلة بين التصوف والتشيع) لكن الإصرار على ربط كل هـذه المسـائل السـابقة الشـفاعة والكرامة والعصمة بالتشيع بإطلاق ليس له ما يـبرره ، إذ الموضوعيـة العلمية تأباه ، ولسنا نقول ذلك دفاعاً عن الصوفية بإطلاق وإنما من أجـل تقويم الأمور فى حيدة وموضوعية ومع هذا فنحن لا نتردد كذلك فى نقـد أبى سعيد بن أبى الخير وغيره فى بعض المسائل التى لازمـت تصـوره للولاية إذا لم يكن لها ما يوافقها من الأصول الإسلامية قرآنا وسنة . فهما عندنا المحك لتقويم أفكاره وأفكار غيره مـن الصوفية . ونحن إذ نفعـل هذا ، فلأننا نريد أن نقرر الصورة الصحيحـة للتصـوف الـذى يوافـق التصور الإسلامى الصحيح .

ولو كان التصوف يرتد إلى التشيع جمله وتفصيلا ما وجدنا لأئمته إنصافاً من ابن تيمية وابن القيم والشوكانى وهم فحول الفقهاء الذين يتوهم البعض أنهم من المنكرين للتصوف وما هم كذلك ، فهؤلاء وغيرهم مـن المعاصرين لا ينقدون الصوفية إلا إذا خرجوا عن الأصول التـى يقرهـا

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق محمود أميـن النـواوى – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٨٠ ص ٧٣ .

الإسلام عقيدة وشريعة ، وبمعنى أدق فهم لا ينقدون التصوف بما هو تصوف إن جاز التعبير اللهم إلا إذا خرج أصحابه عن الحد المشروع للتصوف الصحيح الذى يتفق وأصول الإسلام قرآناً وسنة . ويكفى ما تقدم فى الكلام عن مسألة الشفاعة ، ولننتقل إلى مسألة أخرى لا تقل عنها أهمية وهى مسألة الكرامة . وكان من الممكن أن نقف وقفة قصيرة أيضاً عند مسألة العصمة ، لأنها بدورها كانت فى نظر الشيبى آتية من الغلو الشيعى ، حتى أنه جعلها كشفا جديدا لم يتنبه إليه أحد من قبله من الباحثين (١) ولكننا لم نجد فى أقوال أبى سعيد شيئاً يسمح بمناقشة هذه الفكرة ، فلهذا ننتقل إلى مسألة الكرامة لنناقشها .

مقام الولاية ومسألة الكرامة :

وبداءة فلا ينبغى التقليل من هذه المسألة – الكرامة – فهى داخلة فى نطاق الاعتقاد بحسب أصول أهل السنة والجماعة ، وربما يكون الخطر فيها فقط عند من يخرجونها عن الحد الصحيح لها ، فيساوون بينها وبين المعجزات ، مع أن مرتبة الولى دون مرتبة النبى بطبيعة الحال .

وعليه فلا يمكن أن تكون الكرامات هى عين المعجزات من كل الوجوه ، ويزداد الأمر فى خطورته عند اتباع الطرق الصوفية المتأخرين والذين لا يكفون عن نسج القصص والحكايات حول كرامات أوليائهم . مع أن الكرامات وفق حكاياتهم قد لا تكون واردة على الإطلاق فى متون كتب أوليائهم الأولين ، والذين هم شيوخ الطريقة أصلاً ، وإذن فمسألة الكرامة

---

(١) انظر الدكتور كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٨٥ ومابعدها.

مهمه فى نطاق الفكر الصوفى من نشأته وحتى الآن [١] .

ولهذا السبب نعتقد أن الوقوف عند هذه النقطة من الأهمية بمكان في مثل هذه الدراسة ، لنضع النقاط فوق الحروف بالنسبة لأبى سعيد بن أبى الخير بوصفه موضوع هذه الدراسة .

---

(١) يرى الدكتور يوسف زيدان أن نص الكرامات قد ارتبط بسياقه التاريخى بأكثر مما ارتبط بالبنية العامة للتصوف ذاته ففى المتون الصوفية المدونة قبل القرن الخامس الهجرى لا تكاد الكرامات تظهر إلا بشكل نادر عابر ففى أهم تأريخين لرجال التصوف فى هذه الفترة أعنى حلية الأولياء للأصفهانى وطبقات الأولياء كما يقول - لأبى عبدالرحمن السلمى كان عماد التاريخ للشخصية هو ذكر تاريخ الوفاة وموطن المولد ومواطن السياحات ثم الكثير من الأقوال المروية عن تلك الشخصية مع ذكر سند الرواية . ولعل أول من افرد للكرامات عنوانا مستقلا هو كما يقول الدكتور يوسف زيدان هو القشيرى ٤٦٥ هـ حين أفرد ورقتين فقط من رسالته المشهورة لهذا الموضوع فأشار خلالها إلى أن وقوع الكرامات للأولياء جائز وأن الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء مع اختلاف الدرجة ... انظر الكرامات الأولياء نص أدبى مضاد للتصوف - مجلة فصول المجلد ١٣ - العدد الثالث ١٩٩٤ ص ٢٢٤ومابعدها . ولكن أن أول من أشار إلى الكرامات هو الطوسى (ت ٣٧٨هـ) فى كتاب اللمع من ص ٣٩٠ إلى ص ٤٦٠ ثم جاء من بعده الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) فعرض المسألة فى كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف - الباب السادس والعشرون ص ٨٧-٩٦ ، أما القشيرى بالذات فلم يذكر الكرامات فى ورقتين فقط كما ذكر الدكتور يوسف زيدان بل الصحيح أنه تناول المسألة بالإطالة فى رسالته فقد تناولها فى باب كرامات الأولياء الجزء الثانى ص ٦٦ إلى ٦٦٤ ، وأيضاً الجزء الثانى ص ٦٦٧ إلى ٧١٣ ، فضلاً عما يذكره من كرامات فى معرض تناوله للشخصيات التى ترجم لها فى رسالته فلزم الإشارة إلى ذلك . ثم أن الهجويرى معاصر القشيرى قد تكلم فى هذه المسألة فى كتابه كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٥٣ - ٤٦٣ ، جـ ٢ ، ص٤٦٤-٤٧٦، ويبقى أن نذكر أن الكتاب الذى أشار إليه الدكتور يوسف زيدان للسلمى هو طبقات الصوفية وليس طبقات الأولياء كما ذكر فى بحثه !!

وقبل أن نمضى فى بيان حقيقة الكرامة عند أبى سعيد نسجل لـــه ملاحظة أولية قوامها أن صاحب الكرامة ليس له منزلة كبيرة عنده ، وإن كان هذا لا ينفى أنه لو اجتهد فى ولايته ودوام على صدق ولايتـــه للـــه ، فمن الجائز أن تكون له شيئاً من الله كرامة لقربة ، ولهـــذا فكـــل مـــاهو مطلوب منه - الولى - أن يجتهد فى ولايته حتى يكون له كـــل شــــئ ، على حد قول أبى سعيد [١] وقد يبدو للنظرة العجلى أن إشارة أبى ســـعيد هذه تفصح على أن كمال الولى فى حصول الكرامة له ، ولكن ذلك ليـــس صحيحاً . فكل ما هنالك هو أن الولى لو أخلص لله فى كـــل عباداتـــه ، بحيث تكون كل أفعاله مع الله خالصة لله وحده ، فلا يلتفت إلى غـــيره ، ولا يتعلق بما سواه ، ليكون قلبه وقالبه كله لله تعالى ، فحينئذ يصبح أهلا لتلك الكرامات ولا يتأتى له هذا إلا بطهارة القلب عن الســـوى والغـــير ، وعندما يتطهر العبد تكون حركاته وسكناته كلها كرامات [٢]

لكن الكرامة ليست لها قيمة فى ذاتها عند الولى الكامل فى ولايته والأولياء الذين وصلوا إلى أعلى درجات الكمال فى القرب من الحضـــرة الإلهية لا يلتفتون إليها . لأنها ليست شغلهم الشاغل ، بل مرادهم الحق ولا أحد سواه . ولهذا فإن أبا سعيد بن أبى الخير -كما يقول جامع أسراره- لم يكن حفياً بالكرامات التى وقعت له وكان كثيراً ما يخفى هذا الأمـــر عـــن الناس ، ولا يتحدث به ويجتهد فى إخفائه ، اللهم إلا ما كان ما يستشهد به أثناء وعظه أو يقوله من أجل هداية المريدين [٣] والأصـــل فـــى مسألة

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٤٣٨.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٨.

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٣ .

الكرامة عند الكمل من الصوفية ، ألا يظهرها الولى ولا يتباهى بها ، ولا يفرح بإتيانها . ولعل هذا هو الذى يظهر حقيقة الكرامة بالنسبة للأولياء مقارنة بالمعجزة بالنسبة للأنبياء ، لأن الاثنتين - المعجزة والكرامة - هما من قبيل الخارق للعادة بيد أن ما يكون خارقاً للأنبياء لا يكون كذلك بالنسبة للأولياء وعله الأمر ترتد إلى أن الأصل فى المعجزة هو التحدى لمنكرى النبوة ، ومن ثم فالأنبياء مطالبون بإظهارها ولا كذلك الأولياء فقد أمروا بكتمان الكرامات وهذا هو بالفعل رأى الفقهاء وعلماء أصول الدين ، فالأصل فى الكرامة كما يقول محمد رشيد رضا الإخفاء والكتمان لأن فى ظهورها كثيرا ما يكون فتنة للناس . ولهذا كان أهلها لا يظهرون ما لهم كسب منها إلا لضرورة [(١)] ولذلك كان من أهم آداب الكمل من الأولياء كتمان كراماتهم والنظر إليها بعين الاستدراج ، ولهذا قال أبو على الروذبارى كما فرض الله تعالى على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ، كذلك فرض على الأولياء كتمانها لئلا يفتتن بها الخلق [(٢)] وربما لهذا السبب كان أبو سعيد بن أبى الخير -كما يقول جامع أسراره- كثيرا ما يخفى مجاهدته ورياضاته وكراماته ولم يكن يطلع عليها أحد[(٣)]. مع أن الكرامات التى ظهرت بعد وفاة الشيخ أكثر من أن يستطيع القلم أن يسطرها ، بل إن الكرامات التى حصلت فى وجوده كثيرة بحيث يتعذر

---

(١) رضا (محمد رشيد) : الوحى المحمدى - دار الزهراء للإعلام العربى - القاهرة ص ١٤٠.

(٢) السلمى : أداب الصوفية - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس ١٩٧٦ص٥٧.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٤ .

المنور - كثيرة بحيث يتعذر عليه أن يحصيها [١] .

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك هو هل يجوز للولى أن يظهر كرامته إذا ما كان ذلك بقصد النصح أو الإرشاد أو هداية الغير ؟ وثمة سؤال آخر هل يمكن أن تظهر الكرامة من الولى دون قصد منه أى فى حال الغيبة أم هى إن ظهرت تكون فى حالة صحوه ولابد من ذلك ؟

نعتقد أن الجواب عن هذين السؤالين من الأهمية بمكان لكى تتضح حقيقة الكرامة بوصفها من المسائل الملازمة للولاية إذ يجمع الصوفية على أن الأولياء الكاملين كانوا يخفون أحوالهم وكراماتهم عن الناس إلا ما ظهر منها دون تعمد . ومرادهم من ذلك أن يكون الأصل ليس هو المباهاة بالكرامة بل إصلاح النفوس وهداية بعض الخلق . وبغير هذا يجتهدون فى إخفاء كراماتهم . حتى أن واحداً منهم ذكر شيئاً من كراماته دون قصد فدعا الله سبحانه وتعالى قائلاً إلهى لقد اضطلع الناس على ما بينى وبينك فانزع اللهم روحى ، فليس لى قدرة على تحمل الناس لأنهم سوف يشغلوننى عنك فمات فى الحال [٢] ويعلق ابن المنور على هذه الرواية فيقول : إن مثل هذه الطائفة لا تصلح أن تكون قدوة للناس إذ من يصلح للقدوة لا يهتم بإظهار الكرامات ، غير أنها إذا ما ظهرت منه دون تعمد منه فإن هذا لا يؤثر فيهم [٣] .

والمهم فى إشارة ابن المنور هو الشطر الأخير من عبارته ، لأنها

---

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٤٣٧.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٢ .

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٣ .

تتضمن أن ظهور الكرامة قد يكون عن غير قصد الولى ومن ثم فلا يقدح هذا فى مقامه ولا ينقص من حاله مع الله . ولعل هذا يرتد أحياناً إلى الفارق بين الأولياء والأنبياء ، فالأنبياء حالهم التمكن فى كل الأحوال ، ولا كذلك الأمر فيما يتعلق بالأولياء .

وهذا التفسير -فى رأينا- نجد له شاهداً من أقوال الكلاباذى ، فكرامات الأولياء تجرى عليهم من حيث لا يعلمون ، والأنبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون ، وبإتيانها ناطقون لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة مع عدم العصمة ، والأنبياء لا يخشى عليهم الفتنة لأنهم معصومون [١] .

وعلى ضوء هذا التعليل الذى قدمه الكلاباذى يظهر أن مقام الأولياء دون مقام الأنبياء وينبغى أن يظل هذا الأمر مفهوماً تماماً فيما يتعلق بمقام الأولياء كائناً ماكانت درجتهم فى الولاية عند الصوفية . وعلى ضوء هذا التعليل أيضاً يظهر فى الآن نفسه أن ظهور الكرامات على يد بعض الصوفية على غير تعمد منهم مردود لأنهم ليسوا معصومين كما هو الحال بالنسبة للأنبياء فهم -عليهم السلام- متمكنون على الدوام فى كل مايعرض لهم من الأحوال . ولهذا ذهب أبو يزيد البسطامى (ت ٢٦١هـ) وذو النون المصرى (ت ٢٤٥هـ) ومحمد بن خفيف (ت ٣٧١هـ) والحسين بن منصور (المقتول ٣٠٩هـ) ويحيى بن معاذ

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ٩٠.

الرازى (ت ٢٥٨هـ) وغيرهم إلى أن ظهور الكرامة إنما يكون فى حال السكر ، وما يكون فى حال الصحو هو معجزة الأنبياء [١] ومن ثم فظهروها على الولى هنا يصبح أمراً خارجاً عنه لأنه مغلوب لاطاقة على الإدعاء ولا كذلك الأمر بالنسبة للأنبياء [٢] .

فإذا عدنا إلى أبى سعيد فلا بأس من أن نذكر بعضاً من تلك الكرامات لا لنؤكد بها مكانة أبى سعيد ولا غيره من الصوفية ؛ لأننا نؤمن بأن كرامة الولى الحقيقى هى فى كمال المعرفة بالله تعالى . وفى دوام هداية الناس وإرشادهم إلى طاعة الله وفى العمل الصالح الذى يثمر الخير للخلق ويقربهم من الحق تعالى . وعلى ضوء هذا الفهم فليس مرادنا من ذكر هذه الكرامات التى حصلت لأبى سعيد إلا بيان تلازمها عنده مع الحدود التى رسمناها للكرامة وبما يوافق الأصول الإسلامية .

فيذكر ابن المنور أن أبا سعيد لما وفد إلى طوس وكان يعظ فى المجالس فى دار واحد من مريديه ، وكان فى ذلك الوقت شاباً صغيراً ، فذهب مع والدى لهذا المجلس ، وكان هناك خلق كثير بحيث لم يعد هناك

---

(١) الصحو والسكر : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والسكر غيبة بوارد قوى والسكر زيادة على الغيبة من وجه - والغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء . والسكر لايكون إلا لأصحاب المواجيد ، والصحو والسكر بعد الذوق والشرب - انظر الرسالة القشيرية ص ٢٦٨ إلى ص ٢٧٠- وعند ابن عربى فى اصطلاحاته الصحو رجوع الصوفى بعد الغيبة بوارد قوى ، والسكر بوارد قوى - انظر اصطلاحات الصوفية لابن عربى ضمن مجموعة الرسائل جـ ٢ ص ٦.

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٦٠.

مكان على الباب أو السطح لأحد وبينما كان الشيخ يتحدث فى المجلس ، وقد أجهش الناس بالبكاء دفعة واحدة ، سقط طفل صغير من حجر أمه ، بسبب تزاحم الناس على السطح ، ولما رآه الشيخ قال اللهم احفظه فظهرت يدان فى الهواء وأمسكتا بالطفل ووضعته على الأرض دون أن يصاب بأذى ورأى جميع أهل المجلس ذلك وانبعث الصياح من الناس وأقسم أبو على أنه رأى هذا بعينه [١] .

ولا ينبغى أن نتسرع فنذهب فى تحليل تلك الواقعة لنستبعد حدوثها على الفور ، وذلك لأنها قد حصلت دون أن يطلبها أحد من أبى سعيد ، ولكنه لما رأى هذا الطفل وقد أشرف على الوقوع ، توجه إلى الله بالدعاء . فكان حفظ الله لهذا الطفل بقدرته تعالى لا بقدرة الولى بطبيعة الحال . وسواء أكان هذا الحفظ قد حدث بهذه الصورة الحسية أو قريب منها . فالأمر ليس خرقاً للعادة ليكون معجزة أو ما يشبه المعجزة ، فمن علامات الولى إجابة الدعوة [٢] لكن أبا سعيد لم يكن يعول على الكرامة ، ولم يعدها دالة على كمال منزلة له على منزلة غيره من الناس الصالحين ، إذ هى قد تقع للكمل من الأولياء الذين بلغوا أعلى درجات

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٧٨.

(٢) نجم الدين كبرى : فواتح الجمال وفواتح الجلال ، تحقيق الدكتور يوسف زيدان ، دار سعاد الصباح - القاهرة ص ٢٤٦ ومن الأولياء من تجاب دعوته فى الحال -كما يقول نجم الدين كبرى - ومنهم من تجاب دعوته فى ثلاثة أيام ومنهم فى أسبوع ومنهم فى شهر ومنهم فى سنة وأقل وأكثر على قدر منازلهم ، وأيضاً انظر لابن عطاء الله السكندرى - لطائف المنن تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - مطبعة حسان - القاهرة ١٩٧٤ ص ١٢٣.

القرب من الله . ثم هي قد تقع لغيرهم ممن لم يحوزوا شيئاً مـــن ذلـــك . ومن ثم فمن يعول عليها لا يكون كاملاً فى ولايته ، مادامت ليست شرطاً ضرورياً لكمال الولاية . وليس أدل على هذا الفهم فى رأينا من أن واحداً ذات يوم قال لأبى سعيد بن أبى الخير أيها الشيخ إن فـــلانا يســـير علـــى الماء ، فقال له أبو سعيد هذا أمر سهل فالخطاف والصعوة يسيران أيضـــاً على الماء ، فقال له أن فلاناً يطير فى الهواء . فقال أبو سعيد أن الغراب والبعوض يطيران فى الهواء ، ثم عاد السائل وقال له : أيهـــا الشـــيخ إن فلاناً ينتقل من المشرق إلى المغرب فى لحظة ، فقال أبو سعيد إن الشيطان أيضاً ينتقل من المشرق إلى المغرب فى لحظة ، ومثل هذه الأشياء لا قيمة لها إنما الرجل الذى يكون جديراً بهذا الاسم ، هو الذى يعيش بين النـــاس ويقوم وينام ويتعامل معهم ويختلط بهم ولا يغفل لحظة واحدة عـــن ذكـــر الله[1] .

وإيراد هذه الرواية على طولها يكشف بما لايدع مجالاً للشـــك أن أبا سعيد لم يكن حفياً بالكرامة ساعياً إليها . إذ هو يعتقد أن كل هذه الأمور التى قد تبدو خارقة للعادة قد تحدث لغير الولى ، وحينئذ فلا تكـــون هـــى التى تعين قيمة الولى وترفع من شأنه فليس المهم إذن صدور الكرامة عن الولى ، لأنها قد تحدث له وقد لا تحدث وربما تكون لغيره ممن ليس بولى الأمر الذى يعنى بطبيعة الحال أن الأهم هو حياة الولى واســـتقامته علـــى جادة طريق الولاية ، ولهذا فمن ظهرت عليه الكرامات بسبب الاســـتقامة

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٨.

فهو ولى ، ومن أتى بخرق عادة بلا عبادة فهو شيطان غــوى [١] ثــم أن الأهم من هذا كله أن الولى الحقيقى هو من لا يترك الاشتغال بعمله فـــى الوقت الذى هو فيه يعبد الله ويستقيم فى عبادته ويدعو الخلق ويهديهم إلى طريق الخير . وهو عين ما دل عليه النص الذى أوردناه آنفاً لأبى سعيد.

فالأولياء الكاملون إذاً لا ينبغى لهم أن يفتتنوا بالكرامة أو المباهاة بها . ولعل هذا هو ما فطن إليه السلمى (ت ٤١٢هـ) معاصر أبى سعيد فقد حذر من أن تفتتن نفس الولى بالولاية ، ويظنها غاية مطلوبة مــع أن الأهم منها دوام طاعته لله ومعرفته به . ذلك لأنها قد تقع له ، وقــد تقــع لغيره ، وربما يكون وقوعها له على ســبيل الامتحــان أو الاســتدراج ، والنفس كما يقول من عيوبها الاغترار بالكرامات ومداواتهــا أن تعلــم أن أكثرها اغترارات واستدراج ولهذا يقول الحق تعالى : "سنستدرجهم مـــن حيث لا يعلمون" [٢] ولأجل هذا قال بعض أهل السلف ألطف ما يمتحن به الأولياء الكرامات [٣] وهو الأمر عينه الذى أكده كذلك أبو القاسم القشيرى من معاصرى أبى سعيد فالولى الحقيقى فى نظره لا ينبغى له أن يدعيها ، بل لايقطع بكرامته ، لجواز أن يكون ذلك مكراً [٤] .

فعلى ضوء هذا الفهم لحقيقة الكرامة وحدودها ، إذاً ينبغـــــى أن

---

(١) أبو المواهب (جمال الدين) : قوانين حكم الإشراق إلى الصوفية فى كافــة الآفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٦١ القانون الثالث عشر ص ٦٢ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٧.

(٣) السلمى : عيوب النفس ومداواتها - تحقيق اتيان كولبرج الجامعــة العبريــة القدس ١٩٧٦ ص ١٠٥.

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٦٦١.

نفهم أن الولاية الحقة ليس من ضرورتها أن تكون مصحوبة بالكرامـــة ، لأن ذلك إنما هو من اختصاص الله لا اختصاص الولى . ولهذا فلا ينبغى أن يجد الولى ويسعى جاهداً ليطلبها من الله ، فإذا أراد وقعت تلك الكرامة وإذا لم يرد لن تكون ، بل أن عـدم وقوعها لا يعنى نقصـاً فـى تقـواه وطاعته ، ولأجل هذا فقد أحسن القشيرى معاصر أبى سعيد صنعاً لما قال أنه إذا لم يكن للولى كرامة ظاهرة عليه فى الدنيا ، لم يقدح عدمهـا فـى كونه ولياً ، بخلاف النبى ، فإنه يجب أن تكون له المعجزات لأنه مبعوث إلى الخلق فالناس بحاجة إلى تصديقه ولا كذلك أمر الولـى لأنـه ليـس بواجب على الخلق وعلى الولى العلم بأنه ولى [١] . وهو عين ما يؤكـده الجيلانى الصوفى السنى قلباً وقالباً ، فالكرامة عنده لن ترفع مـن شـأن الولى إن جاءته ، وإذا لم ترد عليه لن تكون حطاً من شأنه ، ولهـذا فقـد جسم الأمر بقوله فالوقوف عن طلبها حجاب عن الله تعالى [٢] ، إذ مادام المؤمن يبغى القرب من الحق تعالى لا غير ، فحينئذ فتمنى هذه الأسـتار حجاب له يحجبه عن مقصوده [٣] . وبمثل هذا الفهم الواعى تتحدد حقيقـة الولاية وتتحدد حقيقة الكرامة عند المحققين من الصوفية . وبالتالى تتحدد مشروعية التصوف الصحيح الذى يوافق أصول الإسلام قرآناً وسنة .

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٦٦٢ .

(٢) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة البابى الحلبى - القاهرة الطبعة الثالثة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ جزءان فى مجلد واحد - الجـزء الأول ص ١٦٣ وانظر أيضاً الفتح الربانى طبعة مصطفى البابى الحلبى القـاهرة ١٩٧٩ ص ٢٦٦ .

(٣) الجبيلانى : الفتح الربانى ص ٢٦٦ .

ولعل ما أوردناه من قبل لدى أبى سعيد بوصفه موضوع دراستنا ولدى الكمل من الصوفية المحققين هو الذى يبرر رأينا فى الكرامة ، إذ لاتعنى دوام فضل لولى على غيره مادامت قد تقع لغيره ولا يكون وقوعها عن كمال حال بل عن نقص فى الطاعة لله ، ومن ثم فأعظم كرامة للولى هو كما أكد القشيرى دوام التوفيق للطاعات والمعصية من المخالفات (١) . وهو لعمرى قول عظيم فى الدلالة على أن شغل الولى المحقق هو العلم بالله الذى قد يحول بينه وبين المخالفات ، وهذا إن حصل كان بحق أعظم ما يكرم الله به عبداً من عباده الصالحين ، فهى الكرامة التى لاتعادلها كرامة خاصة إذا عمل بها (٢) .

ولعل جماع ما سبق عند هؤلاء المحققين من الصوفية - وعند أبى سعيد على وجه الخصوص بوصفه موضوع بحثنا يجعل أمر الكرامة ليست شيئاً لازماً من لوازم الولاية كما ألمحنا منذ البداية ، مادامت قد تكون استدراجاً لمن تقع له . ومن ثم فعلى الولى الكامل ألا يغتر بها إن جاءته ، بل الأهم من هذا كله ألا يطلبها أصلاً ، وهذا هو صنيع أبى سعيد. فقد أكد أن من يسعى سعياً ليطلب الكرامة فلن تكون له ، فدل بذلك على حد آخر من حدود الكرامة الحقيقية عند الصوفية . فالولى الحقيقى لا ينبغى أن يكون كل دأبه ودينه توقع الكرامة أو بالأحرى طلبها فى كل وقت . وليس أدل على هذا مما يرويه عنه جامع أسراره فقد ذكر أن أبا

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٦٦٧.

(٢) الشعرانى : اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الأكابر - طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٩ - جزءان فى مجلد واحد حـ ٢ ص ١٠٥ وأيضاً انظر لابن عطاء الله السكندرى لطائف المنن ص ١٢٣.

سعيد بن أبى الخير كان يسير فى الطريق فجاءت حيـة كبـيرة وأخـذت تمسح رأسها فى أقدام الشيخ ، وتتقرب إليه ، وكان معه حينئـذ درويـش فتعجب لذلك ، فقال له أبو سعيد حينئذ لقد أقبلت هذه الحية لتحيتى ، فهـل ترغب أن يكون لك مثل هذا فقال الرجل أجل فقال له الشيخ أبو سعيد لـن يكون لك أبداً مادمت تريد !!!![1] ذكرنا هذه الواقعة لأن فيها تحديدا مهمـا لحقيقة الكرامة عند أبى سعيد . لأن الحاصل منها أن الولى الكامل من لا يطلب الكرامة ؛ لأن طلبها دليل على اشتهائها ، ومادام هذا من شأنه فلـن تأتيه ، لأنها فى الأصل بمحض قدرة الله وفضله . وبعبـارة أدق فهـذه الواقعة مهمة من جهتين أولاهما : أن الصوفى الكامل ينبغـى أن يعـزف أصلاً عن طلب الكرامة والسعى إليها ، إلا إذا جاءته من الله ، إذ ليـس مطلوبا منه تحدى الغير لإثبات دعوته ، فذلك أمر يختـص بالأنبيـاء لا بالأولياء . وثانيتهما أن أبا سعيد أراد أن يلقن هذا الشيخ درساً ليكون على بينة من أمر ما طلب ، فما طلبه لن يكون إلا إذا أراد الله ، له أو لغيره . وهذا هو دأب الولى العارف بمقامه بين يدى الله تعـالى ، ولهـذا نجـد العارفين من الأولياء الكمل لا يرغبون فى طلب الكرامة وليس أدل علـى ذلك من قول الرفاعى لمريده ولا ترغب فى الكرامات وخوارق العادات ، فإن الأولياء يستترون من الكرامات كما تستتر المرأة من دم الحيض [2] .

وثمة كرامة أخرى حدثت للشيخ ولا تبدو فى رأينا شيئاً فاق حـد المعقول والمنقول . فقد حدث عندما كان الشيخ أبو سعيد فى نيسابور أنـه

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٥.

(٢) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٧٤ .

كان ذاهباً إلى مقبرة الحيرة وعندما بلغ قبور المشايخ رأى هناك جماعه تشرب الخمر وتدق الدفوف ، فثار الصوفية وأرادوا أن يعتدوا عليهم فمنعهم الشيخ ولما اقترب منهم قال لهم سوف يجعلكم الله مسرورين في الآخرة على نحو ما أنتم عليه من السرور فى الدنيا ، فنهضوا جميعاً وقبلوا أقدام الشيخ ، وسكبوا الخمر وحطموا الدفوف وتابوا وأصبحوا من خيرة الرجال بفضل بركة الشيخ [(١)] وتلك إشارة لطيفة فى شأن حقيقة الكرامة ، إذ هى لا تعدو أكثر من موعظة حسنة من قبل أبى سعيد ابن أبى الخير ، تطبيقاً منه لدعوة الناس إلى طاعة الله على نحو ما أمر ، أو بالأحرى نهياً عن المنكر فى لطف دون فظاعة فى القول أو الفعل ، فما كان من أمرها لما صادف هؤلاء المذنبين أن تحقق بها هدايتهم بفعل الله على يد أبى سعيد بفعل نفسه ، وإن كان الفعل ينسب ظاهراً إليه لكنه فى الأصل خلقاً وتقديراً لله تعالى . ومن ثم أعلن هؤلاء التوبة على يديه .

وعلى نفس هذا المنوال نجد واقعة أخرى تحمل معنى الكرامة لكنها لم تكن بطلب من أبى سعيد ، وإنما بمحض فضل الله وقدرته أجراها على يديه . فقد روى أبناء الشيخ عبدالله الأنصارى [(٢)] عنه أنه قال " ...

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٦٨.

(٢) الهروى : هو شيخ الإسلام أبو عبد الله بن محمد بن على الحافظ العالم العراف الصوفى صاحب منازل السائرين كان إماماً فى التفسير والحديث حسن السيرة فى التصوف والعربية والتاريخ والأنساب وغير ذلك وكان لا يخاف فى الله لومة لائم ، ... وكان آية فى الذكر والوعظ ، مات سنة إحدى وثمانية وأربعمائة كما يذكر المناوى - انظر الكواكب الدرية فى تراجم الصوفية ص ٦٢٧.

أردت فى أوائل شبابى أن أكون صوفياً ، وتمنيت أن يسير الله لى تعالى هذا الأمر ، وأخذت أمارس الرياضات وأقوم بخدمة شيوخ الطريقة وعظماء الدين . وكنت أستعين بالدعاء .. ولكننى رغم هذا كنت أقول الفاحشة فقد كانت تجرى على لسانى وظل الأمر على هذا النحو حتى ذهبت إلى نيسابور ، وكان بها الشيخ أبو سعيد فذهبت لزيارته ، وقد جلس ووقف بين يديه أحد المريدين يقلب لفتاً مسلوقاً فى مسحوق من السكر ، ويعطيه له فيأكله ، فلما دخلت عليه كانت بيده لفتة أكل نصفها ووضع بيده النصف الثانى فى فمى ، ومنذ ذلك الوقت لم تجر على لسانى فاحشة فقط ولا شئ غير لائق . وفتح لى ما شاء فى باب التصوف ، وكان ما يجرى على لسانى من أقوال إنما هو بفضل نصف اللفتة التى وضعها الشيخ بيده المباركة فى فمى [١] .

ولعل جماع ما سبق يوضح ما سبق وأن أوضحناه من أن الكرامة فى حد ذاتها ليست مطلوبة للولى الصادق فى ولايته ، لأنها لا تحصل له بذاته ولكن بمحض فضل الله ولا أكثر من ذلك . فضلاً عن أن عدم حصولها لا يقلل من شأنه بأى حال من الأحوال .

ولكن تقرير هذه الحقيقة ينبغى أن يتساوق معه فى نفس الوقت التأكيد على حقيقة أخرى ، وهى أن إنكار الكرامة لا يتسق ومنطق الاعتقاد الصحيح من ناحية ، ثم إن الاستغراق فيها وتصور العامة أن الكرامات طوع شيوخهم من الأولياء من شأنه أيضاً أن يفسد مفهوم الحياة الروحية التى تلائم مشرب الإسلام الصحيح من ناحية أخرى ونحن إذ

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٦٠-٢٦١.

نقرر هذه الحقيقة ، فلأن العامة من المسلمين أو غالبيتهم يتوهمون قـــدرة الأولياء على قضاء حوائجهم وكأن كل شئ طوع إرادتهم فى كل آن وهو الأمر الذى يسئ إلى التصوف النقى فضلاً عن مخالفته لأصول الإسلام .

ومن الغريب أن بعضا من الفلاسفة لم يسلم من هذا الأمر ، فـــابن سينا رغم نزعته العقلانية يفسح للكرامة مجالاً فى مؤلفاته ، وينبهنا أنه إذا بلغنا عن أحد العارفين أخباراً تكاد تأتى بقلب العادة ، فعلينا ألا نبادر إلـــى تكذيبه ، بل إنه يذكر من تلك الغرائب أموراً كثيرة لايصـــح بحـــال مـــن الأحوال أن يتحدث عنها فيلسوف عقلانى [١] وأكثر من هذا فقـــد أطـــال الكلام فى السحر والطلسمات ، واعتبر السحر علماً شريفا بذاته من حيث أن العلم عنده شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم [٢] ، ولقد كـــان ابن سينا على صلة بأبى سعيد ابن أبى الخير بل مريداً له كما يقول جامع أسراره ، حتى أنه يذكر أنه كان يورد فى كل كتاب يؤلفه فصلاً وافيا فى إثبات كرامات الأولياء [٣] وإن لم يعن هذا بالطبع أنه صوفى خالص .

أوصاف الأولياء العارفين :

لعل أول ما نلحظه من أوصاف الأولياء ، هو ما يستقيم مع أمـــر الولاية أصلاً . إذ لما كانت الولاية هى لله تعـــالى لا غـــيره . فـــأحرى بالإنسان الذى يرغب لقلبه أن يعرض عن كل مرادات الدنيا وزخارفهـــا ، لأنها زائلة لا محالة ، وأن يسعى لطلب ما هو آجل خير من سعيه لما هو

---

(١) العراقى (الأستاذ الدكتور عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٢٤٠.

(٢) محمود (الأستاذ الدكتور زكـــى نجيـــب) : المعقـــول واللامعقـــول - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٨٧ م ص ٤٤٥.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٣.

عاجل وزائل ، ولهذا لما سئل أبو سعيد عن الراحة الحقيقية كان جوابه أنها في تجريد الفؤاد عن كل المراد [١] ، ولا نزاع أن تجريد الفؤاد عن كل المراد لا يراد به إلا الإعراض عن كل مراد سوى الحق تعالى وحده وهذا هو مطلب الأولياء الكاملين الذين أرادوا الحق تعالى لا سواه . فالأصل في طلب الولاية إذن هو طلب الحق ولا سواه والصوفية لا مطلوب لهم ولا مقصود إلا الحق تعالى وحده ، فلأجل تحقيق بغيتهم فلا مناص لهم إلا الإعراض عن السوى أو الغير ، ليتسنى لهم أن يحظوا بولاية الله تعالى وبالتالي فضل المعرفة به ، ولن يتأتى لهم هذا إلا بطرد حب الدنيا من سويداء القلب ، لأن تشتته راجع في الأصل لحب الدنيا ، ولهذا فلن يطمئن القلب طالما فيه حب الدنيا [٢] .

ولن يتأتى هذا كله للولي إلا إذا كان متبعاً للأمر والنهي الشرعيين حريصاً عليهما كل الحرص وإنما يحصل هذا بالطاعة ، لكنها ليست كما يظن الجهال في مجرد الصلاة والصيام ، بل في الموافقة للشرع بامتثال الأمر واجتناب النهي ، فهذا هو الأصل والقاعدة الكلية [٣] وتأسيساً على تلك القاعدة فإن سعي الولي أو طلبة المعرفة بالله لا يسوغ له قط أن يهمل في أداء واجبات الشريعة بدعوى طلب الحقيقة . ولهذا كان من ألزم أوصاف الولي الكامل في ولايته حفظ الشريعة في كل أحواله مع الله لأنها أساس الطريقة ، وليس أدل على ذلك من قوله :

- جاءت رسالة من الحبيب أن أحسن العمل وهذه هي الشريعة
- وقدم الحب من قلبك وتجنب الفضول وتلك هي الطريقة .

---

(١) الميهني : المصدر السابق ص ٣٥٢.
(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٥٤.
(٣) ابن الجوزي : صيد الخاطر ص ١٨٦.

وعلى هذا يمكن القول أن الشريعة والقيام بواجباتها على الوجه الأتم هى باب الولاية الأصلى . وإذا لم يكن الولى مداوماً على حفظها ، فلن يكون بالتالى مستحقاً لولاية الله ، لأن من يرد الكمال فى العبودية ليكون ولياً لله ، فعليه القيام بما شرعه الله ، وما جاء به خاتم النبيين وإمام المرسلين (١) .

وينبنى على هذا أن يكون من أوصاف الولى الكامل فى ولايته استواء ظاهره وباطنه فى ولايته لله تعالى . ولابد أن يكون هذا شأنه ، ليستحق معرفته تعالى التى هى ولايته لعبده . ولكى يكون الولى كذلك ، فلابد أن يكون باطنه مثل ظاهره ، بل إن باطنه هو الأصل الذى ينبغى إفراغه من كل ما سوى الحق تعالى ، فإذا كان كذلك سيكون حينئذ كله - الولى - وعاءا لمعرفة الحق ومحلاً لأنواره ، ولأجل هذا فلا ينبغى للولى ألا يتعلق بشىء لا فى الظاهر ولا فى الباطن ، ليصبح مقرباً لله أو بالأحرى ولياً لله حقيقة . وليس أدل على هذا مما يروى عن أبى سعيد أنه أرسل رسالة لأبى القاسم القشيرى معاصره يقول له لقد سمعت أنك تتصرف فى الأوقات ، فلما أجابه القشيرى بأن الأوقات فى يده وليست فى قلبه ، حينئذ كان جواب أبى سعيد له رداً عليه بل ينبغى أن يكون ما فى يدك مثل ما فى قلبك (٢) .

ومن كمال أوصاف الولى العارف أن يكون راضيا فى كل أحواله

---

(١) البنانى : مدارج السلوك - وبهامشه كتاب عقد الدرر واللآلئ فى بيان فضيلة الفقر والفقراء وفضيلة السؤال لنجل المؤلف - تصحيح أحمد بن الحاج الرباطى مطبعة الجمالية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٣٠ هـ ص ١٢.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٧.

مع الله فلا يضيق فى وقت الشدة ، تماماً كما هو حاله وقت الرخـــاء . إذ الحق تعالى هو الذى يصدفه فى الحالين معاً . أعنى حال الشـــدة وحـــال الرخاء . ومادام هذا هو شأن الحق تعالى لا العبد ، فأحرى لمن يرغب فى ولايته بأعلى درجة للكمال أن يقبل عليه فى كل أحواله ، فيرضى بكل ما يفعله الله به تعالى ، ففى ذلك ما يدل على ولايته ، بل مما يزيد فى درجة ولايته ، ولهذا كان الولى الصادق عند أبى سعيد هو الذى يرضى بكل ما يفعله الحق تعالى حتى يرضى الحق بكل ما يفعله [١] . ولعل هذا هو مراد النفرى لما قال فى مخاطبة من مخاطباته من صفة الولـــى لا عجـــب ولا طلب ، كيف يعجب وهو يرى الله ، وكيف يطلب وهو يرى الله [٢]

والثبات عند نزول البلاء والتسليم بالقضاء والقدر مـــن أوصـــاف الأولياء العارفين كذلك ، لأن نعم الله تعالى لمـــا كـــانت تســـتوجب مـــن الإنسان الشكر فى كل آن لأنها لا تعد ولا تحصى لقوله تعالى وإن تعـــدوا نعمة الله لا تحصوها [٣] فلهذا يستوجب الأمر من العبد الكامل فى ولايته لله ألا يجزع فى حالة نزول البلاء ، وهذا هو شأن الكمل من أولياء اللـــه العارفين بأمر القضاء والقدر على الحقيقة . ولعل هذا هو ما يتبـــدى فـــى أفعال أبى سعيد طلباً لكمال ولايته لله ، فقد ذكر جامع أسراره أن ولداً من أولاد أبى سعيد توفى صغيراً وكان يحبه كثيراً ، فحمله الشيخ بنفسه إلـــى المقبرة ، ووضعه بيده فى القبر ، ولما خرج انهمر الدمع من عينيه فقـــال حينئذ :

---

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٢٧.

(٢) النفرى : المخاطبات - مخاطبة رقم٥١ ص ٢٠٤.

(٣) سورة إبراهيم : الآية ٣٤.

ينبغى أن نرى الشر ونتخيله خيراً وإن نتجرع السم ونتخيله شهداً

ثم حدث وأن توفى بعده أبن آخر لأبى سعيد بعد مـــــدة ليست طويلة ، فكان أن قال لقد طلب منا أهل الجنة تذكاراً فأرسلنا لهم نفحتين من عطرنا حتى نصل [١] ولاشك أن صنيع أبى سعيد يرتد هنا إلى رسوخ ايمانه بقضاء الله ، بل وصبره على بلائه ، وهذا هو شأن الكمل من أولياء الله حقاً ، إذ الولى هو كما يقول البسطامى الصابر تحت الأمـــر والنهـــى وقضاء الله [٢] . وإذا كان ذلك شأن – الولى الكامل – فإن الصبر أعلـــى منازله ، وهذا لا يحدث إلا بالصبر تحت جريان قضاء الله وأفعاله وسائر الشدائد والبلايا ، وأدناها الصبر على ما وعد به من الرزق [٣] . ومن ثم كان مدح الحق تعالى لمن كان هذا صفته لقوله تعالى : "ولنبلونكم حتـــى نعلم المجاهدين منكم والصابرين" [٤] .

فالرضا إذاً بمر القضاء يفضى إلى الصبر عند نزول البلاء ولذلك كان من أهم أوصاف الولى الكامل أن يكون راضياً وصابراً فى كل أحواله مع الله تعالى ، وما لم يكن كذلك لم يكن بالتالى مستحقاً لولايتـــه تعـــالى ولهذا كان الرضا أعلى من الصبر درجـــة لأن مـــن رضـــى صـــبر ولا عكس[٥] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١.

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٢٣٤.

(٣) الجيلانى : فـتوح الغيب طبعة مصطفى البابى الحلبـــى – الطبعـــة الثانيـــة ١٩٧٣ ص ٧٤ .

(٤) سورة محمد : الأية ٣١.

(٥) الصفورى (عبدالرحمن) : نزهة المجالس ومنتحب النفائس جـ ١ ص ٩٠.

فإذا حصل من الولى هذا الضرب من الرضـــا فصـــار راضيـــاً بمقدور الله صابراً على ما نزل به استحق بهذا ولايته تعالى بل المعرفـــة بالله ؛ لأن ولايتـــه لعبده الذى تولاه بالطاعة والصبر هى المعرفة عنـــه وبه ، وحينئذ فقد حق لأبى سعيد أن يؤكد أنه لم يظهر على أحـــد حالـــة شريفة منيفة إلا وأصلها الصبر تحت الأمر والرضا والتسليم بقضاء اللـــه وأحكامه(١) ، ولهذا فالعارف بالله على الحقيقة هو من عرف حقيقة الرضا بالقضاء والقدر على هذا النحو ، حينئذ لايقول بلسان الحال لو كان كذا بل يثبت للأقدار ثبوت الجبل لعواصف الرياح (٢) ولعل من أخص أوصـــاف الأولياء العارفين دوام الإذعان التام لله تعالى وحده ، والإقـــرار الكـــامل بالعبودية لله أيضاً ، والإعراض عن توهم الضر والنفع من أحد ســـواه ، ومن كان دأبه وديدنه كذلك فلا عبودية عنده لغير الله ، وتلك هى علـــى الحقيقة حقيقة الإسلام أصلاً فيما يرى أبو سعيد ، إذ الإسلام هو الاستسلام لأحكام الأزل (٣) ولن يتأتى للإنسان أن يكون على هـــذا الوصـــف فـــى إسلامه لله إلا إذا كان مخلصاً تمام الإخلاص فى عبوديته لله تعـــالى ، أو بالأحرى فى إسلامه ، إذ لما كان كذلك فى إسلامه صح بالتالى استسلامه لأحكام الله فى الأزل وحقت بالتالى عبوديته لله بقلبه وقالبه ، ومن ثم كان الإخلاص ضرورة من ضروريات الولى فى حاله مع الله ظاهراً وباطناً ، بل هو على الحقيقة صفة كل عمل دينى أريد به وجه اللـــه وحـــده ؛ لأن حقيقته – الإخلاص – هو حقيقة الإسلام ، إذ الأخـــير هـــو الاستســـلام

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٢.

(٢) ابن الجوزى : صيد الخاطر ص ٢٨٢.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

والإذعان الكامل لله وحده [١] ومن هذا الوجه الأخير بالذات فلـــن يتـــأتى للولى أن يكون بهذا الوصف مالم يقترن فى كل أحواله بالإخلاص ، بـــل لابد له من ذلـــك ، ولهذا صار الإخلاص عدة الولى ووصفه عـــن أبـــى سعيد أنه لا يطمع إلا فى مولاه ، ولا يرغب فى سواه ، وفيما عداه فلـــن يكون للإخلاص من معنى إلا الطمع على حد قوله [٢] .

وإشارة أبى سعيد هنا إلى حقيقة العبـــادة الكاملـــة للـــه ، والتـــى تطلب وجهه تعالى دون طمع فى ثـــواب أو خـــوف مـــن عقـــاب ولـــن يكون هذا هو وصفها - العبادة - إلا بالإخلاص ، ولأجـــل هـــذا لـــزم -الولى- له الإخلاص فى كل عمل مـــن الأعمـــال [٣] ولا غـــرو فـــى ذلك فجل الأعمال عمدتها الإخـــلاص وعلـــى الأخـــير بـــالذات يتوقـــف صلاحها وفسادهـــا[٤] .

وكمال الخلق من أهم أوصاف الأولياء العارفين باللـــه ، بـــل إن جماع الخلق كله هو فى التواضع ، فهو أحسن لباس يلبسه العبـــد الولـــى الكامل فى ولايته لله تعالى . ولهذا فمن كان ولياً لله حقاً ، لزم أن يكـــون هذا وصفه ، إذ لا يجوز له أن يكون موصوفاً بالكبر والغرور والتعاظم ،

---

(١) التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٤١ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥.

(٣) المحاسبى : الوصايا تحقيق عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بـــيروت ١٩٨٦ ص ٢٥٩ .

(٤) الشوكانى : قطر الولى - تحقيق الدكتور إبراهيم هلال دار النهضة العربيـــة - القاهرة - بدون تاريخ ص ٤٥٦.

لأن العظمة صفة لله وحده ، وكل من ينازل الله فى هـذا الوصـف ، أو يساوى نفسه ، فان الله يقهره [١] لأن الله وحده هـو الموصـوف وحـده بالعظمة والكبرياء ، وهو الأمر الذى يدل عليه الحديـث القدسـى " لـى العظمة والكبرياء والقدر سرى من نازعنى فى واحد منهـن كببتـه فـى النار [٢] ، ولأجل هذا فقد حق على الولى العارف بربه ، أن يكون موصوفاً بالتواضع مع الحق والخلق فى آن واحد لمعرفته بربه على النحو الذى لم يعرفه غيره من الخلق .

وختام أوصاف الأولياء العارفين فراغ قلوبهم لمحبة الحق تعـالى وحده ، والإعراض عن كل محبة كائنا ما كان شأنها وشأن موضوعهـا ، ولأجل هذا فهم – الأولياء – يعرضون عن كل صور الحب الدنيوى نعنى محبة المخلوقين ؛ لأن قلوبهم ومبانيهم لا تتسع إلا لمحبة الخالق ولا أحـد سواه . وإذا كان هذا هو شأن محبة الأولياء العارفين ، فلأنهم يوقنون تمام الإيقان بأن الدنيا بكل ما فيها فانية ، وهكذا فكل محبة موضوعها غير الله تعالى فمآلها كذلك إلى الفناء . ومن ثم فقلوبهم لا تنجذب إلا للـه تعـالى وحده ، ولا تتعلق إلا به ، ففى محبته السعادة التى مابعدهـا سـعادة ، إذ المرء يسعد حينما يشتغل قلبه بالحب [٣] ، ولهذا كان العشق شبكة الحـق

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٦.

(٢) المدنى (محمد) : الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية ص ٨٤ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢.

على حد قول أبى سعيد [١] .

بيد أن المحبة لا تكون بكمالها ولا تحصل السعادة كذلك بتمامها إلا بفناء الولى العارف فى محبته لله تعالى . ولهذا كان من لوازم الحب الصوفى ، ضرورة فناء الولى عن نفسه وعن كل ما سوى ، ففيه - الفناء - دوام الحضور بالله والبقاء به وحده . وما لم يكن الصوفى فانيا فلا كمال لمحبته وعلى هذا فلا كمال لولايته وحينئذ فلا معرفة له ولا شهود للحقيقة الإلهية بكمال صفاتها وأسمائها . ولهذا فقد لزم الفناء للولى ليتحقق بأعلى درجات الولاية من ناحية ، وليحظى بأعلى درجات العرفان من ناحية أخرى . وبالتالى تتوثق أيضاً علاقة الولاية بالفناء فى مذهب أبى سعيد ، الأمر الذى يلزم معه الإبانة عن أمر هذه العلاقة بين الولاية والفناء من ناحية والمعرفة والفناء من ناحية أخرى . وهذا هو موضوع الفصل الثالث والأخير من هذا البحث .

---

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٥٢ - تجدر الإشارة إلى أن هناك أشعاراً عديدة تتعلق بالمحبة والعشق على وجه التحديد . ولكن هذه الأشعار التى جرت على لسان أبى سعيد لم تكن من نظمه كما أثبت جامع أسراره محمد ابن المنور بلهى لشيوخ عصره ، وإن لم ينسبها إلى أصحابها . انظر ص ٣٥٥ ، ٣٧٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٤. وينبغى الإشارة إلى أن استعمال أبى سعيد للفظ العشق للدلالة على محبة الله لايوافق النصوص القرآنية لأن العشق مجاوزة المحبة ، وهو مما لايليق بالذات الإلهية كما ذكر الهجويرى معاصره - انظر كشف المحجوب الجزء الثانى ٥٥٣ ومابعدها.

الفصل الثالث

المعرفة والفناء



تمهيد :

إذا كنا فصلنا القول فى الفصل السابق فى بيان العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية عند أبى سعيد ، فسنحاول فى هذا الفصل - أيضاً - بيان العلاقة بين المعرفة والفناء من ناحية أخرى . وإذ نفعل هذا فلأن الفناء بالذات يمثل ملمحاً من أهم ملامح تصوفه ، من حيث ارتباطه بتمامية المعرفة من ناحية ؛ ولأنه يمثل فى ذات الوقت أعلى مراتب الولاية من ناحية أخرى ، بل يمكن القول أن هذه المسائل الثلاث تترابط عند أبى سعيد ترابطاً وثيقاً ، بشكل يصعب معه النظر إليها كدوائر منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل قد لا نجانب الصواب إذ قلنا إن الطريق إلى الله عند أبى سعيد بن أبى الخير من بدايته إلى نهايته لا ينفك عن الفناء وإن تفاوتت درجاته بطبيعة الحال وبحيث تكون أعلى مراتب الكمال الصوفى عنده ، وهى الولاية مرهونة بكمال المعرفة من ناحية وبلوغ أعلى درجات الفناء من ناحية أخرى .

ولنتساءل الآن بأى معنى يصبح الفناء ضرورة لكمال المعرفة والولاية معاً عند أبى سعيد ؟ وثمة سؤال يلزم عن سابقه مؤداه وإلى أى وجهة تتجه المعرفة فى تلازمها مع الفناء فى مذهبه الصوفى ؟ وقبل أن نقدم جواباً عن هذين السؤالين يحسن أن نؤكد بداية على حقيقة مهمة مؤداها أن أبا سعيد ليس وحده هو القائل بالفناء من بين صوفية الإسلام ، إذ الفناء عند جلهم هو أوج الحياة الباطنية وأشدها تعقيداً ، حتى ليمكن القول فعلاً أن بقية الأحوال والمنازل الروحية عندهم هى بمثابة تمهيد لتلك

الحالة الباطنة أو الظاهرة - إن جاز التعبير عند الصوفية [(١)]

أولاً : تلازم المعرفة والفناء عند أبي سعيد بن أبي الخير:

يمكن القول أن كل ما يقوم به الصوفى من مجاهدات وما يترقى فيه من مقامات ، وما يعتريه من أحوال ومكاشفات ، إنما يتحقق فى أعلى مراتبه فى لحظة من لحظات تلك الحالة المسماة بحال الفناء ، ففيها وبها وعنها يصل الولى إلى أعلى درجات المعرفة بالله . ولهذا كان الفناء فى مذهب الصوفية هو أساس الطريق ، وبه يتوصل إلى مقام التحقيق [(٢)] فالفناء إذاً يعنى خاتمة المجهود الصوفى فى أعلى درجاته ؛ لأنه يمثل النقطة التى يتحدد بها كمال الوصول إلى المعرفة والشهود ، من حيث إن الوصول إلى عتبة الفناء عند الصوفية هو الوصول إلى قرب الحق تعالى ، ومن ثم المعرفة به والاختصاص بالعلوم الدينية والوصول إلى بحار الأنوار [(٣)] وربما ينكشف الغطاء عن وثاقة العلاقة بين المعرفة والفناء ، إذا تبينا أن كمال المعرفة فى أعلى درجاتها يظل مشروطاً بحال الفناء ولابد من ذلك عند أغلب الصوفية . فلا يتهيأ للصوفى أن يظفر بشئ منها - المعرفة - إلا إذا كان بمشهد الحق ولا يتحقق هذا الأمر بتماميته

---

(١) بلا سيوس (أسين) : ابن عربى حياته ومذهبه ترجمة وتقديم الدكتور عبدالرحمن بدوى . مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٤ص ٢٢٣.

(٢) أبو المواهب الشاذلى (جمال الدين) : قوانين الإشراق إلى الصوفية فى كافة الآفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٦١ ، القانون الثانى عشر ص ٦٠.

(٣) الجيلانى : فتوح الغيب طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٣ ص ١٣٩.

أو بالأحرى لا يكون فى أعلى درجاته بحسب لوازم مذهبهم إلا إذا بدا الشاهد وفنى عن الشواهد ، وذهبت الحواس واضمحل الإحساس [١] .

فإذا أضفنا إلى هذا أن الولاية وهى أعلى مرتبة يبلغها الصوفى أو لنقل المؤمن الكامل فى إيمانه ، وجدنا أن الأمر يتحقق بإطلاق عند الصوفية إذ تلازم مع هذه الولاية المعرفة بالله ، لكن هذه المعرفة التى تلازم الولاية عند الصوفية هى التى تحصل بالفناء ضرورة . ولهذا كان الفناء عندهم - الصوفية - هو المنى والمبتغى والمرد الذى ينتهى إليه مسير الأولياء ، بل إنه الاستقامة التى طلبها من تقدم من الأولياء والسابقين [٢] .

فإذا اتجهنا صوب أبى سعيد لنحدد مفهوم الفناء عنده فى تلازمه مع المعرفة تارة ومع الولاية تارة أخرى ، وجدناه يجعل التصوف فى بدايته ونهايته لا ينفك عن الفناء بصفة خاصة فالتصوف سفر روحى مؤداه انعدام الشعور بالفردانية والامتلاء الكامل بالحضرة الإلهية ، وهو الأمر الذى يحققه الصوفى فى شهوده للحق فى حال الفناء ولابد من ذلك ، وآية هذا أن التصوف عنده اسم واقع ، فإذا تم فهو الله على حد قوله [٣] ودلالة تعريف أبى سعيد تتجلى فى أن التصوف عنده تحقيق لغاية واحدة بالنسبة للصوفى الكامل ، هى شهود الوحدة الإلهية فى الوجود - فذلك هو

---

(١) الكلاباذى : التعرف بمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوى مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص١٦٢.

(٢) الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٥.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٣.

هدفه أو بالأحرى هو غاية ما يأمله . ولهذا فكل عقبة من عقبات الطريق يقطعها الصوفى إنما يرمى من خلالها الوصول إلى تلك الغاية ، ولأجل هذا فكل قواه الظاهرة والباطنة موجهة نحو هذه الغاية من أول خطوة يخطوها فى الطريق وحتى النهاية . وآية هذا أن التصوف عند أبى سعيد ابن أبى الخير يرمى إلى شيئين أولهما -كما يقول- أن ينظر المرء فى ناحية واحدة وثانيهما أن يحيا بطريقة واحدة [١] .

وبدهى أن عبارة أبى سعيد تلفت الانتباه إلى حقيقة مهمة هى توكيده على توظيف كل طاقات الصوفى فى كل لحظاته صوب موضوع واحد لايفارقه . وبدهى أيضا أن الموضوع هنا هو الحق تعالى وحده ، فهو عند أبى سعيد كما هو عند كل الصوفية والكمل من المؤمنين أشرف موضوع من حيثية المعرفة ، وهو كذلك بطبيعة الحال من حيثية وجوده بوصفه علة الوجود بأسرها . ولأجل هذا فغاية ما يأمله الصوفى أن يظفر بمعرفته شهوداً أو مكاشفة لأن كل معرفة بموجود سواه لا تشفى غليله ، ولا تروى ظمأه ، فكل ما سوى الله عند أبى سعيد لا حقيقة له على حد قوله [٢] ويفصح أبو سعيد عن أهمية الفناء فى مذهبه من هذه الحيثية نعنى بوصفه خاتمة الجهود التى تحقق له كمال الولاية والعرفان . فنراه يجعل كل علم وكل معرفة يسعى إليها الإنسان مرهونة بإدراك هذه الحقيقة . وهى أن كل موجود فيما سوى الله فمآله إلى الفناء والعدم ، وأن البقاء للوجود الإلهى وحده ، ومادام الأمر كذلك فقد حق الفناء عمن سواه والبقاء به ومعرفة الأمر على هذا النحو عند أبى سعيد هى مطلب الكمل من

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١.

(٢) الميهنى : المصدر السابق ص ٢٣٠.

الأولياء ، وحينئذ فقد حق أن يتوجه الولى الكامل فى ولايته ليعرف الله من هذا الوجه دون سواه ، ولا يتأتى هذا إلا من خلال حال الفناء فهو وسيلته لينعم بغايته ،وحينئذ يحق القول أن علم الدنيا والآخرة [١] -كما يقول أبو سعيد- قد تضمن فى هذه الكلمات وهى قوله تعالى : "إنا لله وإنا إليه راجعون"[٢] .

وعلى ضوء ما قاله أبو سعيد يصبح الفناء عنده هو النقطة التى يتكشف فيها للصوفى أعلى درجة للمعرفة ، ففيها يشهد حقيقة الوجود بأسره ، ويوقن أن نهاية كل موجود سوى الله هى الفناء والعدمية ، وإن البقاء هو لوجود الله تعالى وحده . ولهذا تتحقق له حينئذ أعلى لحظات المعرفة والسعادة فى آن واحد . وليس أدل على ما نذهب إليه من أن أبا سعيد بن أبى الخير لما سئل عن معنى قوله تعالى : "ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق"[٣] كان جوابه لسائله إن هذه الآية الكريمة صحيحة من حيث انطباقها على أحوال الصوفية ، فذلك عندهم هو المقام الأخير الذى يظهر لهم من كل هذه الجهود والعبادات والترحال والإقامة والآلام والامتهان والتحقير والمذلة التى يمرون بها على حد قوله !!![٤] وحاصل قول أبى سعيد يجعل الفناء إذن وكما يتبدى فى عباراته هو الحالة التى ينعم الصوفى فيها بالراحة والطمأنينة بعد سلسلة من الآلام التى يقاسيها فى كل خطوة يخطوها إلى الله وصولاً إلى غايته وهى شهود الوجود على

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٨٨.

(٢) سورة البقرة : الآية ١٥٦.

(٣) سورة الأنعام : الآية ٦٢.

(٤) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٥١ .

حقيقته . وهى درجة رفيعة لا يحققها إلا الولى الذى بلغ فى الولاية مبلغاً فعرف من خلالها الله على النحو الأتم . وحينئذ فلا ضير فى سبيل هذه الغاية أن يقاسى هذا الولى الألم والمشقة لأنه فى خاتمة المطاف سيجد عوضاً عنها الراحة والسعادة حين يعرف فى حال فنائه ما كان يسعى إليه . ففى الفناء إذاً الراحة التى ينشدها الصوفى وتلك بدورها لازمة عن البقاء ، من حيث أن الفناء والبقاء معاً لا ينفك أحدهما عن الآخر . ومن ثم فليس بدعاً أن يكون التصوف -والحال هكذا- ضرباً من الشقاء والسعادة والألم واللذة والتعب والراحة . وحق القول فى الآن نفسه أن يكون التصوف فعلاً كذلك كما يحده أبو سعيد بن أبى الخير فهو فى مذهبه عز فى ذل وغنى فى فقر وسيادة فى عبودية وشبع فى جوع وحرية فى عبودية ، وحياة فى موت وحلاوة فى مرارة ، وكل من يسير فى هذا الطريق ولا يسير على هذه الصفة يزداد حيرة كل يوم على حد قول أبى سعيد [١] .

فالفناء إذاً هو الراحة التى يجد فيها الصوفى أو الولى الكامل راحته ومنتهى سعادته بعد طول عناء ومزيد شقاء .. وليس غريباً أن يجمع الطريق فى طياته الصفة ونقيضها فى آن واحد فكما يكون الفناء والبقاء ولابد من ذلك ، فكذلك تكون الحرية والعبودية فى آن واحد ، ويكون الألم واللذة فى آن واحد أيضاً فذلك مما يجوزه المذهب الصوفى وسنكشف عن بعض هذه الدلالات فى موضعه من هذا الفصل . وهى دلالات تجعل للفناء عند الصوفية وعند أبى سعيد بن أبى الخير خاصة

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢١.

مكانة كبيرة ، وإن اتفق جلهم على أنه مطلب للأولياء والكمل من العارفين فلأنه الراحة الكبرى والجنة العالية [١] . وبدهى أن الفناء بوصفه الراحة الكبرى عند الصوفية ينصرف إلى أن مرادهم الأوحد هو معرفة الله بكمال صفاته فى الدار الدنيا انتظاراً لكمال رؤيته تعالى وشهوده استحقاقاً لولايتهم الكاملة فى الدار الآخرة ، وإن كان الأمر ليس مشروطاً فى رأينا بالفناء بحسب لوازم المذهب الصوفى وسنعود إلى تلك النقطة فى حينها فى موضعه من هذا الفصل .

ومن المهم وقبل أن نكشف عن مضامين الفناء فى مذهب أبى سعيد بن أبى الخير أن نؤكد على حقيقة مهمة مؤداها أن الفناء عنده ليس غاية فى حد ذاته . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس الفناء كذلك حالة سلبية ترمى إلى إماتة الذات وانعدامها بالكلية كما هو الحال فى النرفانا أو تعاليم الفيدانتا الهندية [٢] . وإنما هو حالة شعورية تتضمن نفى الشعور بالوجود الذاتى بغية شهود الوجود الإلهى . وحينئذ فالفناء وسيلة للمعرفة أو هو بالأحرى ضرورة لكمالها فى مذهب أبى سعيد وأمثاله من صوفية الإسلام . وحينئذ يتحدد الفارق بين المراد بالفناء عند الصوفية المسلمين مقارنة بغيرهم من الصوفية الآخرين ، إذ التصوف حظ مشترك بين كل الديانات ، ومع هذا فالاختلاف بين صوفى وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التى ينتمى إليها كل واحد منهم [٣]

---

(١) الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٢١.

(٢) انظر نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ص ١٣، ص ٢٧ ، ص ٨٢ .

(٣) التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٣ وما بعدها وانظر أيضاً - اميل بوترو : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢٤٤ وما بعدها .

وتأسيساً على هذا فالصوفى المسلم وإن لزمه الفناء فلكى يعرف الألوهية فيتحدد مقامه بالنسبة للوجود الإلهى وحينئذ فالفناء عنده توكيد لوجود الله وحده وارتباط به تعالى ولا أكثر من ذلك . وسفر الصوفى ومقاساته فى الطريق إلى الله إنما ينشد منه البداية تحقيق هذه الغاية . وتلك بدورها لا تتحقق إلا بالفناء بكليته . لكنه فناء صفات الوجود الإنسانى الزائل لا فناء العين ذاته ، إذ لا يجوز فناء الأجزاء الطينية وانقطاعها [١] . وعلى هذا فقد أخطأ من يظن أن الفناء فقدان الذات وانعدام الشخص ، وكذلك فقد أخطأ من فهم البقاء فى تلازمه مع الفناء أن يلحق بقاء الحق بالعبد فهذا وذاك كلاهما محال [٢] .

وعلى ضوء هذا المحك يتحدد الأمر على حقيقته فيما يتعلق بالفناء عند أبى سعيد وكما شرحه معاصره الهجويرى ، فمعرفة الألوهية وكمال صفاتها محال على الصوفى أن يظفر بها وهو محجوب مع صفات نفسه أو بالأحرى مع صفات وجوده الإنسانى الزائل . وإذن فالأمر يستلزمه منه ليصل لغايته الانخلاع من أوصاف وجوده الزائل لا عين وجوده .وليس أدل على ما نذهب إليه فى مفهوم الفناء من هذه الحيثية عند أبى سعيد ابن أبى الخير من أنه إذا بقى للعبد ذرة من إثبات صفاته ، فقد دام عليه الحجاب ، ومن كان هذا حاله فلا يتأتى له شهود الألوهية على النحو الأتم [٣] .

---

(١) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٨٣.

(٢) الهجويرى : نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٨٢.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٤.

ولما كان الصوفى الحق أو بالأحرى الولى الكامل لايبتغى إلا هذه الغاية ، فقد حق له أن يتهيأ لها بأعداد قالبه الإنسانى بكليته لهذه المعرفة . ولا يتأتى تحقيق هذا إلا بنفى الغير والسوى من القلب من ناحية ، ونفى أو إعدام شعوره بصفات وجوده الذاتى من ناحية أخرى ، فإذا أتم هذه العملية على وجه الكمال فقد حاز المعرفة بالله وعنه وبنفس الكمال وكل هذا بمقدار إسقاط كل هذه الأمور مجتمعة ولابد من ذلك . وهو الأمر الذى يؤكده قول أبى سعيد " ... إذا أردت أن يصير الحق فى قلبك موجوداً فطهر قلبك عن غيره ، فإن الملك لا يدخل بيتاً فيه الخرابات والأقمشة ، وإنما يدخل بيتاً فارغاً ليس فيه إلا هو ولا تكون أنت معه ..."[1] وإطلالة على قول أبى سعيد نعنى بصفة خاصة الشطر الأخير منه ، يكشف لنا عن حقيقة الفناء كضرورة للمعرفة لا كغاية فى حد ذاته عند أبى سعيد فالوصول إلى المعرفة بالله مرهون بفراغ الولى بكليته من حيث القلب والقالب معاً ، وهو الأمر الذى لابد فيه من الفناء عن الغير والسوى فمن المحال أن يتحقق العرفان بغير ذلك .

فالشعور إذاً بالنسبة للولى الكامل بأن ثمة موجودين وجوده بصفاته - العبد - ووجود الحق بكمال صفاته من شأنه أن يقف عقبة كؤود فى طريقه لمعرفة الألوهية فى مفهوم أبى سعيد . ولذلك يتكفل الفناء بحل هذه الثنائية ، فيكون إعداماً أو نفياً للشعور بالأول ليحصل العرفان والبقاء بالثانى . ومن ثم فالفناء يتكفل بمحو شعور الولى بالوجود الأول وإثبات الوجود الثانى ، أو بالأحرى انتفاء الشعور بالوجود الزائل

---

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٣١.

ليتسنى معرفة وإدراك الوجود الباقى وهو الحق تعالى وحده . ومالم يتحقق الولى بذلك منذ بدايته لم تكن نهايته ، فمن كانت بدايته أتم كانت نهايته أتم على حد قول الصوفية [١] .

ومن المهم أن نذكر وقبل أن ندخل فى التفاصيل أن الفناء ليس كسباً للعبد ولا هو بمحض اختيار الولى فى مفهوم أبى سعيد . وإنما هو هبة من الحق تعالى لبعض عباده أو هو بالأحرى -وكما يقول أبو سعيد ابن أبى الخير- جذبة من جذبات الحق تعالى لبعض أوليائه ، وفيها يشرف هذا الولى على معاينة الذات الإلهية ، وحينئذ يصير العلم عيناً والعين كشفاً والكشف شهوداً والشهود وجوداً [٢] .

فظاهر إذاً من قول أبى سعيد الطابع الوهبى للفناء من حيث هو مردود للمنة الإلهية أو الفضل الإلهى لا لجهد الولى وطول مقاساته مهماً كان شأنها . وليس هذا هو المهم عند أبى سعيد بل المهم هو توكيده على أن هذا الجذبة هى سبب الفناء وعلته لا كسب الولى وإرادته . وإذا كان هذا هو شأنها ، ففعلها فى الولاية الشهود وفى الشهود توكيده للوجود الإلهى ذاته .

بيد أن مثل هذا الشهود الحاصل للولى فى حال فنائه بفعل الله لا بفعل نفسه يند عن الوصف من ناحية ويعز على غير الصوفية بالقطع إدراكه على نحو ما يقع للصوفية أنفسهم من ناحية أخرى . بل إن الولى الفانى نفسه لايملك إلا القليل الذى يمكن أن ينطق به فى حال فنائه ، لأن

---

(١) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ص ٥٣٢.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٥.

الكلام محال فى حق الولى الفانى نفسه إذ الكلام فى حقه -على ما يقول أبو سعيد- صار خرساً والحياة موتاً وانقطعت العبارات وانقطعت الإشارات وانمحقت الخصومات وتم الفناء ، وصح البقاء ، وزال التعب والعناء ، وطاح الماء والطين ، وبقى من لم يزل كما يزل حين لا حين[١] . وهو يقرر هذا المفهوم أو بالأحرى يستنبطه من قوله تعالى : "قل أرأيتم أن اصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين" [٢] ولعل نظرة فاحصة لما أوردناه لأبى سعيد ابن أبى الخير تكشف بل تؤكد على أن الفناء عنده ليس غاية فى حد ذاته بل وسيلة ولا أكثر من ذلك . مادام الأصل فيه أن يستشعر فيه الولى حقيقة وجوده فى لحظة فنائه ، فيدرك حقيقة وجود الله ،فيكون البقاء مع شهوده أولى وأحق من غيره . وعلى هذا فالبقاء لابد منه مع الفناء وكل فناء لا يعقبه بقاء من هذه الحيثية لا يعول عليه على حد قول بعض الصوفية [٣] .

فالكمال الحقيقى إذاً بالنسبة للصوفى هو انتفاء شعوره بإنيته وإذا لزم الصوفى هذا الشعور ففيه بقاؤه لا عدمه . الأمر الذى يعنى أن الفناء عند الصوفية وعند أبى سعيد لا يعنى أن وجود الصوفى قد انعدم من حيث قالبه الترابى ، ولكن الذى انعدم فقط هو شعوره بأنه لا وجود له ولا لشىء مما يقع تحت إدراكه لاستغراقه وامتلائه بشهود الله وصفاته فقط بل ليس هذا فقط هو الكمال الصوفى وإنما الكمال فى أعلى درجاته أن يوقن

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٥.

(٢) سورة الملك : الآية ٣٠.

(٣) ابن عربى : رسالة لا يعول عليه - ضمن الرسائل لابن عربى طبعة مصورة عن طبعة حيدر اباد الدكن - الجزء الأول ص ٨.

الولى العارف بذلك المعنى بحيث يعود كما كان حاله فى الأزل وقبل أن يكون موجوداً بالفعل . ولعل هذا هو مراد بعضهم لما جعل كمال العارف من هذه الحيثية بالذات نعنى أن يكون العبد كما كان حيث كان وقبل أن يكون (١) .

ويمعن أبو سعيد فى التأكيد على ضرورة الفناء كشرط للمعرفة فى مذهبه فلا يكتفى بأن يجعل الصوفى يفنى عن شعوره بصفاته ووجوده فقط ، بل وعن كل رغائبه ومطالبه فالفناء عن كل شئ لازم للولى ليعرف الألوهية ولابد من ذلك وآية هذا أن درويشاً وصل إلى ميهنة موطن أبى سعيد وقال له : لقد سافرت كثيراً وتحملت المشقة ولم أسترح ولم أجد الراحة قط فقال له الشيخ أبو سعيد : لا عجب فى ذلك ، فقد كنت تبحث فى هذا السفر عن رغائبك ، ولو أنك سافرت وتخليت عن وجودك لحظة لاسترحت واستراح الآخرون ، فوجود المرء سجنه فإذا خرج من هذا السجن استراح .." (٢) والأمر اللافت للنظر فى قول أبى سعيد يتبدى فى الشطر الأخير منه إذ هو من الأهمية بمكان من حيث دلالته فى الكشف عن المكانة التى خلعها أبو سعيد على الفناء فى مذهبه الصوفى بحيث شكل الفناء قسمات مذهبه من البداية وحتى النهاية . وحسبنا أن نتأمل هذا الشطر الأخير لنتبين كيف جعل أبو سعيد إثبات وجود الذات بمثابة سجن ينبغى الفرار منه أو قيد يستلزم الفكاك من أسره . وهذا القرار أو الانفكاك من أسر الوجود الإنسانى هو الذى جعله أبو سعيد فناءا لابد منه لشهود

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٦٢ .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٣٦.

الألوهية من ناحية والشعور بالراحة التامة والسعادة الكاملة من ناحية أخرى . وبعبارة أدق فما لم يفن العبد أو الولى عن شهود وجوده وصفاته فلن يتأتى له شهود وجود الله تعالى بصفاته وكأن مثل هذه المعرفة لا تتوارد مع الضدين فى آن واحد بحسب عباراته . ولعل هذا هو الذى دعا أبو سعيد لأن يحاول جاهداً بين الحين والحين أن يجد شواهد من النصوص القرآنية أو الحديثية لتكون دعامة لمذهبه من الفناء حتى لو اضطره هذا إلى أن يتأول المعنى السابق من النص القرآنى فى قوله تعالى : " أفرأيت من اتخذ إلهه هواه [١] ، فمن خلال هذه الآية الكريمة قال أبو سعيد لسائله: وطالما أنت تهتم بنفسك فلن تجد الراحة قط ، نفسك هى سجنك ، إن خرجت منها وقعت فى راحة الأبد ..."[٢] .بل إن أبا سعيد بن أبى الخير ليسرف كثيراً فيما جعله سنداً لمذهبه الغالى فى الفناء ، فلم يكتف بما استنطقه من القرآن من آيات بل حاول أن يجد سنداً لمذهبه من الحديث القائل : "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[٣] فهو عنده توكيد كالآيات السابقة لحال الفناء . فقد فهم من هذا الحديث عين ما فهمه من الآيات السابقة وغيرها وعليه فمن عرف نفسه على أنها عدم ، وأنه لا وجود لها ولصفاتها بمعزل عن الحق ، فحينئذ حق له معرفة ربه على الوجه الأتم فمعرفة تناهى الوجود الإنسانى وصفاته والفناء عنه ، هى الوسيلة لمعرفة الوجود الإلهى وشهوده [٤] .

---

(١) سورة الفرقان : الآية ٤٣.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٢.

(٣) سبق الإشارة إلى هذا الحديث فى الفصل الأول من هذه الدراسة .

(٤) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٤٦.

بيد أن أبا سعيد ابن أبى الخير لم يكتف فى توكيد لمذهبه فى الفناء بما وقف عليه من الآيات والحديث تأويلاً لا تفسيراً ، بل مضى إلى ماهو أكثر من هذا فجعل النبوة نفسها بوصفها وحياً تستلزم الفناء ، فلابد للنبوة عنده من نفى البشرية فقد كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- فى الغار يقول دعنا هكذا فى عجزنا وكان جبريل -عليه السلام- يقول له اقرأ فكان عليه الصلاة والسلام يقول ما أنا بقارئ (١) .ولكن أبا سعيد بن أبى الخير يمعن كذلك فى توكيد حال الفناء ، فلا يجعله فقط هو المراد بالتصوف الحقيقى ولابد من ذلك كما أشرنا من قبل وإنما يسرف ليجعله أيضاً علامة الولى الكامل أو بالأحرى حد الولى الكامل الحقيقى . وكأن الولى إذا لم يكن فانيا لم يكن بالتالى عارفا ولا صوفيا ، مادامت الولاية والمعرفة هما قلب التصوف ولحمته وسداده فى مذهبه الصوفى .

فإذا كان الفناء هو الذى يفرق الولى عمن سواه بما يختصه الله به ، من مكاشفات وأنوار فإن الحاصل من أمر هذا الولى هو غيابه عن نفسه ، ومن ثم فلا يوصف بوصف ولا يذكر باسم لغيبته عن رسمه وذهوله عن اسمه . وآية هذا أن أبا سعيد سئل ذات مرة كيف يمكن رؤية الحق تعالى ، ولا يمكن رؤية الدرويش ؟ فقال جواباً للسائل عن ذلك لأن الحق تعالى باق والباقى يمكن رؤيته ، أما الدرويش فليس الأمر كذلك فهو فان والفانى لا يمكن رؤيته (٢) .

وقبل أن نغادر هذه النقطة عند أبى سعيد - تلازم المعرفة مع الفناء لابد أن نسجل حقيقة مهمة فى هذا الصدد . مؤداها أن الربط بين

---

(١) الميهنى : نفس المصدر ص ٣٤٢.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٩.

المعرفة والفناء عند الصوفية لا يمثل -فى رأينا- ضرورة على الإطلاق ، وحين نقول ذلك فلأنا نأخذ بعين الاعتبار ضرورة تأسيس الحياة الروحية فى الإسلام ، أو التصوف المشروع - من خلال الأصول الإسلامية قرآناً وسنة ولابد من ذلك .

صحيح أن الفناء عند أغلب الصوفية ليس مراداً لذاته إلا لشهود الأحدية فى الوجود ومن ثم فهو توكيد للتوحيد من خلال هذا الشهود عند بعضهم كما قد يكون أيضاً توكيداً للتوحيد الإرادى عند البعض الآخر ، وهو الأمر الذى يقره بعض الأئمة كابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن القيم (ت٧٥١هـ) لكن هذا كله لا يجعله - الفناء - ضرورة لحصول المعرفة أو الشهود كما يقول الصوفية . فبوسع الولى الكامل أن ينال المعرفة بالله وعن الله دونما حاجة للمرور بأحوال المحو والغيبة والسكر وما شاكلها حتى الذروة فى حال الفناء المطلق وكما هو الحال عند الغلاة من الصوفية ولعل استقراء النصوص القرآنية والحديثية يعضد ما نقول ، نعنى أن معرفة الأولياء آتية للولى بقربه ومحبته لله ولا أكثر من ذلك ، وهى كذلك حاصلة للولى لكمال تقواه أساساً فى كل أحواله مع الله ظاهراً وباطناً وآية ذلك قوله تعالى : " واتقوا الله ويعلمكم الله "(١) وقوله تعالى : " فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما "(٢) وقوله تعالى " وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس " (٣) وقوله تعالى ومن لم يجعل

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٢.

(٢) سورة الكهف : الآيات ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ١٢٢.

الله له نوراً فماله من نور [١] .

ليس هذا فحسب بل إن الحديث القدسي الذى هو أساس الولاية أو أصلها الأصيل بعضد ما نقول فالمعرفة تكون للولى بموالاته وقربه لله وهى من قبل بحكم آدائه لما أوجبه الله أولاً ثم هى بعد ذلك بحكم ما تقرب به بعد ذلك من النوافل مما أحبه الله ثانياً ودون أن يستلزم فناء الولى فناءا تاماً كما يقول الصوفية ليحصل على المعرفة . ومنطوق الحديث القدسى كاف للدلالة على هذا فالشطر الأخير منه كنت سمعه الـخ الحديث[٢] ، يؤكد على أن المعرفة حق للولى دون فناء عن النفس وعن السوى من ناحية ، ثم أن منطوقة أيضاً فى شطره الأخير يثبت إنية العبد وذاتية المعبود وهو الحق تعالى من ناحية أخرى وإذا فلا فناء ضرورة ولا شئ من ذلك كما هو عند غلاة القائلين بحال الفناء من الصوفية .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ،فبوسع كل مؤمن أن يصل للولاية مادامت أمراً متاحاً لكل مؤمن ، ثم إن المعرفة الحاصلة عن تلك الدرجة الرفيعة ستكون نصيباً لهذا المؤمن ، الأمر الذى يعنى كذلك أنه لا حاجة لأن يفنى ليتسنى له أن ينال تلك المعرفة وربما يزداد موقفنا وضوحاً إذا أضفنا إلى ذلك أن المعرفة التى تخص الأنبياء والأولياء عند ابن سينا تعطى للأولياء خاصة هذه المعرفة دون حاجة للمرور بحال الفناء ولوازمه وهو الأمر الذى لم يفعله أبو سعيد حين جعل الفناء لازماً من لوزام معرفة الأنبياء والأولياء معاً رغم الفارق بين المرتبتين .

---

(١) سورة النور : الأية ٤٠.

(٢) انظر تحقيق الحديث فى الفصل الثانى من هذه الدراسة .

ولعل الذى يعضد ما نقول أيضاً أن الإلهام الذى هو ضرب من المعرفة أو التعلم الربانى عند ابن سينا ليس مقرونا بالفناء على الإطلاق بل كل مافيه أن النفس إذا خلصت من دنس الطبيعة وخلصت من علائقها تصبح أهلاً لهذا التعلم الربانى بطريق الإلهام بوصفه تنبيه النفس الكلى للنفس الجزئى الإنسانى على قدر صفاته وقبوله واستعداده [١] ولا نرى حاجة بنا فى هذا المقام لتفصيل هذه المعرفة الإشراقية بوجهيها عند ابن سينا ؛ لأن كل ما يعنينا هنا التوكيد على أنها فى الحالتين تتم بمعزل من الفناء عند ابن سينا وكما يلح عليه الصوفية وأبو سعيد ابن أبى الخير بطبيعة الحال بوصفه موضوع بحثنا .

وإذا كان ذلك كذلك فلنا أن نضيف أيضاً نقطة مهمة تتأسس على سابقتها وتؤكد أيضاً فهمنا السابق من أنه لا ضرورة بين المعرفة والفناء اللهم إلا عند الصوفية وليس أدل على ما نقول من أن ابن سينا لما تقابل مع أبى سعيد بن أبى الخير ، ولم يكن أحدهما قد رأى الآخر قبل هذا ، ولو أنه حدثت بينهما مكاتبات وعندما دخل أبو على من الباب التفت إليه وقال لقد جاء حكيم ، ولما رحل ابن سينا بعد ثلاثة أيام بعد ضيافة أبى سعيد سأله تلاميذه كيف وجدت الشيخ فقال إنه يرى كل ما أعرف ، وسأل

---

(١) ابن سينا : نصوص منشورة رسالة ضمن مجموعة نصوص أخرى قدم لها الدكتور حسن عاصى وعنوانها تحت اسم التفسير القرآنى واللغة الصوفية عند ابن سينا ص ١٩٥ - وقارن أيضا هذا بما يتعلق بالعلم اللدنى الذى هو خاصية الأنبياء ص ١٩٨ من نفس المرجع - وراجع أيضا الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا لزميلتنا الدكتورة مرفت عزت ص ٢٩٧ - ٣٠٦ وأيضاً من ص ٣٠٧ إلى ٣١٤.

مريدو الشيخ قائلين كيف وجدت أبا على فقال إنه يعرف كل مــــا رأى [١]
وهذا الأمر يعنى اعترافاً ضمنيا من أبى سعيد بأن المعرفة التى حدثه ابن سينا عنها هى بعينها الأمر الذى عاينه أبو سعيد ، فإذا تبينـــا أن المعرفـــة عند ابن سينا بوصفها إشراقية ليس من ضرورتها الفناء . أمكـــن القـــول بالتالى أن ابن سينا ليس صوفياً خالصاً ، وهو بحق الأمر الذى فطنت إليه الدكتورة مرفت عزت فى بحثها عن ابن ســينا [٢] ويكفينـــا هـــذا لننتقـــل لتفصيل دلالة الفناء ومراميه عند أبى سعيد بوصفه موضوع البحث.

ومن الضرورى وقبل أن نمضى فى الإبانة عن دلالات الفناء فى مذهب أبى سعيد بن أبى الخير أن نؤكد أيضاً على حقيقة مهمة ، ألمحنـــا إليها فى هذا الفصل ، مؤداها أن الفناء لا يأتى بجهد العبد ومشيئته بل هو بفضل الله وجذبته . وهو الأمر الذى يجعل الفناء بوصفه وهباً مـــن اللـــه للعبد يشارك الولاية والمعرفة كذلك فى هذه الخاصية . نعنى من حيث أن الثلاثة معاً -عنده- الولاية والمعرفة والفناء -مردودة إلى عنايـــة اللـــه وجذبته لعبده ، وآية ذلك أن أبا بكر الصابونى كان زميلاً للشيخ أبى سعيد بن أبى الخير فى المدرسة فى مرو ، ولما افترقا بعد الدراســـة ، وعلـــم الصابونى بما وصل إليه حال أبى سعيد ذهب إليه يسأله : لقد كنا زميليـــن فى مدرسة واحدة ، وتعلمنا معاً ، فكيف وصلت إلى الله تعالى إلى هـــذه الدرجة العظيمة ، وبقيت أنا هكذا فى العلم فما سبب ذلك ؟

وقد أجاب أبو سعيد على السائل بقوله : هل تذكر اليـــوم الفلانـــى

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) عزت (الدكتورة مرفت) : الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا ص ٤٦.

الذى أملى علينا فيه أستاذ ذلك الحديث من حسن إسلام المرء ترك مـــالا يعنيه وكتبناه نحن الاثنين ، ماذا صنعت به عندما ذهبت إلى المنزل؟ فقال له أبو بكر الصابونى لقد حفظته وانشغلت بأمر آخر فقال أبو سعيد أننى لم افعل هذه فعندما ذهبت إلى المنزل انتزعت من أمامى كل مالى منـــه بـــد وأبعدته عن فكرى ، أما ما لم يكن منه بد فقد أخذت به ، وأسلمت فكـــرى إليه وذلك هو ما أمر به الحق [١] فقد قال الله تعالى : " قل الله ثم ذرهـــم فى خوضهم يلعبون" [٢] أنا بدك اللازم فالزم بدك [٣] "لا إله إلا الله فاتخذه وكيلا" [٤] .

واللافت للنظر فى أمر هذه الرواية التى أوردناها على طولها من الأهمية بمكان . فهى تكشف أول ما تكشف عن المدى الذى بلغه أبو سعيد فى حال الفناء منذ طفولته ، وأن الأمر كان يزداد تدريجياً كلما أوغل فـــى قطع عقبات الطريق إلى الله . إذ لم ينشغل إلا بمطلوب واحد هـــو اللـــه وفقط ، ولما داوم على هذا الأمر فى حله وترحاله ، فأعرض عن كـــل ماسواه ، وعزف عن كل مطلوب مهما كان مداه حينئذ ، وصل إلـــى مـــا وصل فى أمر الولاية والفناء والمعرفة بالله . الأمر الذى يعنـــى أن دوام المواصلة وحشد كل طاقات الصوفى صوب موضوع واحد ، هـــو الـــذى أوصله إلى هذا الحال . ونعنى بدوام المواصلة وحشـــد كـــل الطاقـــات ، الاستغراق فى الألوهية والإعراض عمن سواها . وهذا هو الذى يحققـــه

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٧.

(٢) سورة الأنعام : الآية ٩١.

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٢٧.

(٤) سورة المزمل : الآية ٩.

حال الفناء في مذهب الصوفية وعند أبي سعيد بطبيعة الحال . بيد أن هذه المواصلة لا تعني إعدام رغائب النفس بقدر ما تعني في المقام الأول إعدام الشعور بالنفس على وجه التحديد . إذ لن يصل المخلوق إلى الخالق كما يقول أبو سعيد إلا بالسير إليه ولا يصل المخلوق إلى الخالق إلا بالصبر عليه والصبر عليه لا يكون إلا بقتل النفس والهوى (١) ، وهذا هو المعنى المراد عند أبي سعيد لقوله تعالى : "**فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقاً** في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم" (٢) .

فإذا ضربنا صفحاً عن تعسف أبي سعيد بن أبي الخير في تأويله للآية الكريمة لينطقها بمراده وهو حال فناء النفس ، ألفيناه يؤكد بقوة أن كل رياضاته الروحية على قسوتها كانت ترمي أساساً لبلوغ هذه الحالة إلا أن فناءه لم يكن ليكون على ما كان عليه لولا فضل الله عليه ، وحسبنا أن نستدل على هذا بقوله : "... وقد كانت لي صومعة كنت مغرماً بإفناء نفسي فيها ، ولما فعلت ذلك ظهر لي نور بدد ظلمة وجودي وكشف لي الله -عز وجل- أنني لم أكن هذا ولا ذاك ، وإنما هو توفيق الله وفضله ورحمته وعنايته (٣) ولعل الشطر الأخير من قول أبي سعيد يكفي للدلالة على ما ألمحنا إليه آنفاً في أول الفصل ، من أن المنة الإلهية هي الأصل في حال الفناء ، وأن العبد ليس له القدرة على ذلك ما لم يتداركه الله بجذبة منه ، إذ الفناء عند أبي سعيد شأنه شأن الولاية محض هبة من الله

---

(١) الميهني : أسرار التوحيد ص ٢٧٢.

(٢) سورة التوبة : الآية ١١١.

(٣) الميهني : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

واختصاص لبعض أوليائه ، وكما ظهرت الولاية في البداية فكانت بسبب العناية فكذلك الأمر عينه بالنسبة للفناء [١] .

وقد يكون من الضروري وحتى لا تتوه منا خيوط مذهب أبي سعيد في الفناء أن نؤكد كذلك على أن كل الرياضات الروحية التي يقوم بها الولي لا تعد سبباً ينال الولي به الفناء بجذبه الله وعنايته ؛ لأن ذلك الأمر كله – فناء النفس – لا يكون إلا بأداء الفرائض الدينية ولابد من ذلك ؛ لأن الدين كله شرع كما يقول أبو سعيد والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر في الشرع ، والقيام بهذه الفرائض دون فناء عن النفس شرك ، فإذا كنت موجوداً وهو موجود فإنه يكون هناك اثنان وهذا شرك ، لذلك يجب أن تفنى عن نفسك تماماً [٢] .

هذا القول في جملته وتفصيله ، والذي أوردناه لأبي سعيد يوقفنا على نقطتين لا تقل كل واحدة منها عن الأخرى في الأهمية . أما أولاهما : فهي تأكيد – أبو سعيد – على أن الفناء عن النفس وإن كان ضرورة ليستقيم كمال الإيمان – على حد قوله – إلا أن كمال الأمر مرهون منذ البداية بالعمل والشريعة أمراً ونهياً وهو الأمر الذي يحققه العبد بقيامه بكل الفرائض الدينية على نحو ما جاء في عبارة أبي سعيد .أما النقطة الثانية فهي التي تخص المذهب الصوفي فيما يتعلق بحال الفناء وعند أبي سعيد بن أبي الخير موضوع هذه الدراسة . فعند الأخير إن كمال الإيمان لا يستقيم ألبتة حتى لو كان صاحبه مؤديا الفرائض الدينية بغير فناء عن

---

(١) راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة والذي كشفنا فيه عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والولاية عند أبي سعيد موضوع هذه الدراسة أصلاً .

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٥٣ .

النفس بحيث إذا انعدم الفناء بالنسبة للصوفى كان هذا هو عين الشـــرك . وليس أدل على ذلك من قول أبى سعيد : " طاغوت كل أحد نفسه ، وطالما أنت لا تكفر بنفسك فلن تؤمن بالله [١] وعلى هذا فلا إيمـــان ولا اســـتقامة للعبد إلا بفنائه عن نفسه ، إذ الاستقامة كما يحدها أبو سعيد هى كما قـــال لمريده إنك إذا أمنت بواحد فلا تشتغل بغيره لأن الخلق والخالق اثنـــان [٢] وهذا الأمر هو غلو فى فهم مسألة الإيمان وبالتالى لا نراه ضرورة علـــى الإطلاق لا لكمال العبادة ولا لكمال الإيمان والتوحيد بطبيعة الحال .

صحيح أن المراد بالفناء عن النفس عند أبى سعيد إسقاط الإقـــرار بوجودها وإثبات وجود الله بوصفه الوجود الأتم وحده ، ولكن ليس ذلـــك بلازم بحيث إذا انعدم هذا للولى انعدم توحيده وإيمانـــه . فبوســـع الولـــى الكامل فى ولايته لله وعبادته على نحو ما أمر ، أن يدرك التوحيد علـــى مايقول أبو سعيد نفسه فلا يقيم فى قلبه وجوداً وفاعلية لكل ما سوى اللـــه بغير فناء عن النفس إلى هذا الحد الذى وسم به أبو سعيد مذهبه .وعلـــى ضوء ما سبق فإن الربط العلى أو بالأحرى الضرورى بين كمال التوحيد والفناء ضرورة عن النفس يمثل -فى رأينا- جنوحاً وإسرافاً لا معنى لـــه عند أبى سعيد وعند أمثاله من غلاة القائلين بالفناء على هذه الصورة .

وتأسيساً على ما سبق فلا نرى كمالاً فى ربـــط الولايـــة بالفنـــاء بإطلاق كما ذهب أبو سعيد بن أبى الخير ومن سبقه كالبسطامى والنفـــرى وغيرهما لما جعلوا الولى هو الفانى وهو الذى لا يمكن رؤيته كما ذهـــب

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣١٩.

(٢) الميهنى : نفس المصدر والصفحة .

أبو سعيد والبسطامى خاصة ولعل هذا هو الذى تنبه إليه نيكلسون فـراح يقول "... ويطلق المسلمون اسم الولى على الرجل الذى وصل إلـى مقـام الفناء عن ذاته وإرادته وبقى بالإرادة الإلهية ولكن ليس معنـى هـذا أن جميع الصوفية أولياء فإن الأولياء ليسوا فى الحقيقة إلا طائفة قليلـة مـن خواص أهل الله من الرجال والنساء الذين وصلوا إلـى أعلـى مراتـب الأحوال الصوفية ..."(١) .

ونحن نوافق نيكلسون فى أن الصوفية يجعلون الولى الكامل هـو الفانى ، وتبعاً لذلك فقد لا يكون كل الصوفية أولياء كاملين إلا إذا حققـوا أعلى مراتب الأحوال وعلى قمتها حال الفناء وكما يريد الصوفيـة لكـن ينبغى أن يكون معلوماً أن كمال الولاية فى التصور الإسلامى الصحيـح ليس مشروطاً بضرورة الفناء عن النفس بكليتها ، اللهم إلا فناء الولى عن مراده والبقاء بمراد الله ، ودون حاجة أيضاً إلى الغيبة التامـة والذهـول بكليته عمن حوله وحده ، ونحن واجدون ما يدعم رأينا عند المعتدلين من الصوفية ، فليس من ضرورة الفناء أن يغيب الإحساس الصوفى ، إذ قـد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص كما يقول السهروردى البغـدادى (ت ٦٣٢ هـ) ولكن ذلك ليس من ضرورة الفناء على الإطلاق على حد قوله (٢) .

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبى العلا عفيفى ص ١٥٧ - تجدر الإشارة إلى أن الفناء عند الصوفية حال وليس مقاماً كمـا أشار نيكلسون ذلك لأنه لو كان مقاماً على ما يقول نيكلسون لكان هذا يعنـى استحالة قيام الصوفى بالشعائر الدينية لدوام غيبته عن نفسه وليـس الأمـر كذلك عند الصوفية .

(٢) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ص ٢٥١

ونحن إذ نؤكد على هذه الحقيقة فلأن كل المسلمين بوسعهم أن ينالوا هذه المرتبة ويحققون هذا المفهوم إذا بلغوا أعلى مراتب الولاية وبغير الفناء بكل مضاميته عند أبى سعيد بن أبى الخير وعند من شاركه قوله من السابقين أو اللاحقين من الصوفية وإذا كنا نؤكد على هذه الفكرة فلكى يستقيم مفهوم الولاية بوصفها أعلى مراتب الحياة الروحية فى الإسلام . ولذلك فكلام نيكلسون فى وصف الولاية عند الصوفية بات رأياً يحتاج إلى تعديل بما يوافق مشرب الحياة الروحية فى الإسلام إذ هى تعبير عن وسطيته بلا إفراط ولا تفريط .

فإذا عدنا مسرعين إلى أبى سعيد وغضضنا الطرف عن تعسفه فى تأويل النصوص القرآنية والحديثية ليعضد بها مذهبه فى الفناء ، وجدناه من الصوفية الذين بلغوا شأواً فى هذا الحال وليس أدل على استغراقه فى حال الفناء من أنه لم يعد يرى نفسه لانمحاء شعوره بنفسه واستغراقه بكليته فى شهود الوجود الإلهى وحده ، وبالتالى فلم يعد للسوى والغير مكاناً فى حال شهوده . ومما يدعم قولنا أن أبا القاسم القشيرى قد قال يوماً ليس هناك ما هو أكثر من أن أبا سعيد يحب الحق سبحانه وتعالى ، والحق سبحانه يحبنا ، ولكن يوجد فرق بين الحالين ، فأنا كالفيل وأبو سعيد كالبعوضة . فلما وصل هذه الأمر إلى أبى سعيد بن أبى الخير من بعض مريديه لم يندهش على الإطلاق ، بل لم يبد اعتراضاً ولا امتعاضا مما قيل فى حقه ، بل قال لمن جاءه : اذهب إلى الأستاذ الإمام – القشيرى – وقل له أنت كالبعوضة أما أنا فلست شيئا قط ولا وجود لى....!!(١) .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٦٧.

ولعل الشطر الأخير من قول أبى سعيد الذى أوردناه آنفاً يكشف بجلاء أن الصوفى الكامل هو العارف الكامل ، وأنهما معاً هو الولى الفانى بكليته والباقى فى شهوده بوجود الحق تعالى وحده ، وحينئذ لا نجد غرابة على الإطلاق فى أن يؤكد أبو سعيد بن أبى الخير ما قاله آنفاً من حيث أنه لاوجود له قط ومن الجلى أن مراده أنه لاوجود له مقارنة بوجود الحق ، بعد أن انكشف له الغطاء بالشهود فكان البقاء بعد الفناء . وهو بقاء لايكون إلا للحق وحده ولا بد من ذلك . وليس غريباً أن يكون هذا حال أبى سعيد ابن أبى الخير ، فلقد مر بنا من قبل أن حد التصوف عنده لا ينفك عنده عن الفناء وهو الأمر الذى يجعل صاحبه فى حال لا يمكن له معها الشعور بإنيته ومن ثم فليس بدعاً أن يكون التصوف كما رسمه بعض الصوفية حال تضمحل فيه معالم الإنسانية !![1] وحينئذ فلا يندهش ، المرء حين يكون شأن الصوفى الحقيقى عند أبى الحسن الخرقانى معاصر أبى سعيد ابن أبى الخير هو عينه وكما يتبدى فيما قاله أبو سعيد ، إذ الصوفى كما ينعته الخرقانى ليس بمرقعته وسجادته ولا برسومه وعاداته بل الصوفى من لاوجود له ، الصوفى كما يقول نهار لا يفتقر إلى شمس وليل لا يفتقر إلى قمر ونجم وعدم لا يفتقر إلى وجود[2]

فإذا رجعنا ثانية لأبى سعيد بن أبى الخير لنستشف حاله فى فنائه عن وجود نفسه وبقائه بوجود الله ، وجدنا إشارته تفصح على أنه قد وصل إلى هذه الغاية فى أعلى درجاتها وقد ساعده على هذا ولاشك قوة

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٥٥٦.

(٢) نيكلسون (رينولد) : التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٤٠.

رياضاته الروحية فى خلواته فكلها تسهم فى تهيئة النفس والوصـــول بهـــا إلى هذا الحال فى أقصى درجاته ، حتى إذا كان الأمر كذلك ، فلا غرابة أن يكون أبو سعيد وقد وصل إلى منتهاه فلا يرى لنفسه وجوداً . وحســـبنا أن ندعم فهمنا بما وجدناه فى أقواله بقوله : " .. لقد كنت أتجول طويلاً فى مواضع كثيرة ، وكان هذا الأمر يقتفى أثرى ، وكنت أبحث عن الله فـــى الجبال والصحارى فأجده تارة ولا أجده تارة أخرى .." والآن لقد صـــرت بحيث لا أرى نفسى لأنى فنيت به ، ولم أكن أنا وسوف يكون هـــو ولـــن أكون أنا ، والآن لا أستطيع أن أتنفس نفسا ، ولســـت أدعـــى المشـــاهدة والتصوف ، والشخص الذى ليس له اسم هل يمكن أن يطلق عليه اسم..!! هذا محال وليس بجائز[١] .

هذا النص الذى أوردناه بنصه على طوله لأبى سعيد يكشف بما لا يدع مجالاً للشك عن بلوغه أقصى درجة للفناء من ناحية ، ويدعم فى الآن نفسه حقيقة مفهوم الولاية بوصفها عنده هى أعلى مراتب العرفان الصوفى من ناحية أخرى مادام . الفناء هو الذى يفرق الولى الكامل عن كـــل مـــا سواه . وهو الأمر الذى حققه أبو سعيد لما بلغ شأناً فى ولايته وفنائه ، إلى الحد الذى لم يعد مستحقاً أن يوصف بوصف أو يترسم برسم فقد انمحـــق شعوره بوجوده فى وجود الحق وانعدم بالتالى حينئذ الإشارة إلى نفســـه - أبو سعيد- باسمه حتى فى وجود رسمه وحينئذ فلا غرابة أن يؤكـــد أبـــو سعيد بن أبى الخير ، حيثما يذكر أبو سعيد تسعد القلوب ؛ لأنه لـــم يبـــق لأبى سعيد شيئاً من أبى سعيد على حد قوله[٢] .

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨.
(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٩.

وبديهى أن هذه الإشارة من أبى سعيد والتى أوردناه آنفاً ، تؤكد على شدة حال الفناء بالنسبة له ، إلى الحد الذى لم يشعر معه بإنيته لاستيلاء شعوره بوجوده الله على وجوده . وهذا هو شأن الصوفية الخاضعين لغلبة الأحوال ولما كانت تلك الأحوال تأتى بغتة وعلى غير مراد الصوفى لأنها واردات للحق - كما يقولون - فمن شأنها أن تعمل عملها فى الصوفى فيذهل عن الشعور بوجوده ، مادامت الأحوال تصرفه والواردات تقلبه [١] ومن هذا شأنه من أصحاب الأحوال فلا صفة له ولا رسم ، أو بالأحرى فلا اسم له ولا نعت ، وآية ذلك أن ذا النون المصرى لما سئل ذات يوم عن حال العارف قال كان ها هنا وذهب ، على معنى أن المرء لا يراه مرتين على حالة واحدة على حد قول الكلاباذى [٢] .

وإطلالة على ما مر بنا من أقوال أبى سعيد تنهض دليلاً كافياً على أنه من الصوفية الخاضعين لحكم الأحوال التى ترد عليه فلا يثبت معها على حالة واحدة ، بل يتقلب فى تلك الأحوال بحكم الوقت فيكون حاله هو حكم الحال الذى هم فيه وهو الأمر الذى يؤكده قول أبى سعيد نفسه ، لما قال لمريديه إن سألكم سائل بعدى ماذا كان أصل شيخكم فقولوا له أربعة أصول حكم الوقت وإشارة السر وفتوح الغيب وسلطان الحق [٣] ولعل هذا القول من جانب أبى سعيد يعد كافياً فى نظرنا للدلالة على أنه من الصوفية

---

(١) الوارد : هو ما يرد على القلوب بعد البادى فيستغرقها والوارد له فعل وليس للبادى فعل . [illegible] البوادى بدايات الواردات . انظر اللمع للسراج الطوسى ص ٤١٨.

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٦٤ .

(٣) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٦.

الذين تقلبوا فى الأحوال ، بكل ما فيها من حدة وتباين فى آثارها النفسية بالنسبة لشخصية الصوفى الخاضع لها . وفى تلك الحالة فقد ينطق هؤلاء ببعض العبارات وقد لا يكون بعضها مقبولاً . وما ذلك إلا لوقوعهم تحت وطأة الحال الذى هم فيه وغلبته لهم ، وكأن أبا سعيد يلتمس لنفسه عذراً لمن يقرأ إشاراته أو لمن يطالع أحواله فقد كان مستغرقاً فى الله على نحو ما يذكر جامع أسراره [١] والأمر الذى يثير الانتباه فى قول أبى سعيد هو أن الولى الكامل عنده يستحيل رؤيته لفنائه عن شعوره بإنيته وبالتالى ذهوله عن اسمه ورسمه ، ولهذا جعل أبو سعيد من المحال على أحد رؤيته !! وربما يريد بذلك صعوبة أن يراه أحد على حالة واحدة لتقلبه فى الأحوال وتلك بدورها هى حالة الولى الكامل عند البسطامى من قبله ؛ لأن أولياء الله عنده مخدرون فى مجالس الأنس لا يراهم أحد فى الدنيا والآخرة إلا من كان محرما لهم وأما غيرهم فلا إلا منتقبين من وراء حجبهم [٢] .

وإذا كان الأولياء كذلك عند البسطامى ، فلأن مفهومه عن الولاية لاينفك بدوره عن الفناء ولابد من ذلك . ولهذا ، كان هذا هو حاله لغلبة أيضاً فى فنائه عن نفسه فقد قيل لأبى يزيد كيف أصبحت ؟ فقال لا صباح ولا مساء ، إذ الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لى [٣] ولما كان هذا شأن البسطامى لفنائه عن صفاته ، فقد صار بدوره مذهولاً عن

---

(١) الميهنى : المصدر السابق ص ٢٣٢.

(٢) الصبهانى (أبو نعيم) : حلية الأولياء – الجزء العاشر ص ٤٠.

(٣) السهلجى : النور من كلمات أبى يزيد بن أبى طفور – ضمن نصوص نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية ص ٩١ .

اسمه ورسمه وآية هذا أن طارقاً طرق باب داره يوماً فصاح فيه وقال أبو يزيد يطلب أبا يزيد فما رآه [١] .

ومن الجلي أن الشطر الأخير من عبارة أبى يزيد لا يختلف كثيراً عما أورده أبو سعيد من بعده ، فقد جعل الدرويش وهو الولى الفانى لا يمكن رؤيته لعين السبب . وربما كان هذا شأن الاثنين لفرط محبة كل منهما لمحبوبه وهو الحق تعالى ، ففنى الواحد منهما فى المحبوب إلى الحد الذى لا يشعر فيه بنفسه لاستغراقه بكليته فى محبوبه ، إذ المحبة خمر العقول فما ذاقها أحد إلا سكر على حد قول ابن الدباغ [٢] فإذا أضفنا إلى هذا أن أبا سعيد بن أبى الخير كان ولياً بلغ فى ولايته شأناً كبيراً حتى صار ختماً للولاية أو ختمت به على حد قوله ، وأنه فى الآن نفسه بلغ فى محبته أو لنقل فى عشقه شأوا لا يستهان به ، فإن أبا يزيد البسطامى هو الآخر لا يقل عنه فى الأمرين ، وحينئذ فليس ثمة غرابة حين يكون الكامل فى الولاية عنده - البسطامى - هو الذى وصل إلى أعلى مراتب الفناء بإطلاق فإن حظوظ الأولياء عنده فى أربعة أسماء الأول والأخير والظاهر والباطن ، فمن فنى فى إياها بعد ملابسته فهو الكامل[٣] .

فإذا ولينا وجهنا شطر أبى سعيد تارة أخرى وجدناه قد بلغ فى شدة فنائه مبلغاً يجعله موصول الوثائق بأبى يزيد فى غلو فنائه وإن لم يصل إلى الذروة فى شطحاته [٤] . وليس أدل على هذا من أنه كان يتحدث ذات

---

(١) ابن الدباغ : مشارق أنوار الغيوب - دار صادر بيروت ١٩٥٩ ص ١٠٣.

(٢) ابن الدباغ : نفس المصدر السابق - ونفس الصفحة .

(٣) الجوزى (سبط) : مرآة الزمان ضمن نصوص أوردها الدكتور عبدالرحمن بدوى وعنونها باسم شطحات الصوفية ص ٢١١.

(٤) الشطح : عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة وهى نادرة إن توجد من المحققين - انظر اصطلاحات الصوفية لابن عربى ص ٨ - وهى عند الكمل من الأمور التى لاتحمد أو لايعول عليها على حد قوله - انظر لابن عربى رسالة لايعول عليه - ضمن مجموعة الرسائل الجزء الأول ص ٨ .

يوم فى مجلس بنيسابور وعندما اندمج -كما يقول جامع أسـراره- فـى حديثه قال فى وسط كلامه : ليس فى الجبة سوى الله ، وأشار بإصبعه إلى الجبة التى كان يرتديها فخرج إصبعه منها حتى مس صدره ، وقد حـدث ذلك فى حضور كثير من الشيوخ مثل أبى محمد الجوينى والأستاذ الإمـام أبى القاسم القشيرى وكثير من كبار الشيوخ الآخرين ولم يعترض واحـد منهم على هذا القول ، وتملك الجميع حال من الوجد حتى أنهم غابوا عـن أنفسهم ..."[١]

وقد يبدو للنظرة العجلى أن عبارة أبى سعيد بن أبى الخير تجعلـه كالبسطامى ، وهو من الصوفية الذين ارتبط الفناء عندهم بالاتحـاد علـى نحو ما يتجلى فى كثير من أقواله ومنها عبارات هى من قبيل الشـطحيات كنحو قوله سبحانى ما أعظم شأنى ، وما فى الجبة إلا الله ونحو ذلـك [٢] لكن الإنصاف يقتضى القول أن أبا سعيد وإن قال بمثل هذه العبارة إلا أنه لم ينطق بمثل مقالة البسطامى فى الاتحاد ، فضلاً عن أننا لا نجد له كذلك شيئاً من الأقوال كمثل ما قاله الحلاج (المقتول ٣٠٩هـ) والذى ارتبـط الفناء عنده بالاتحاد تارة والحلول تارة أخرى [٣] ولسنا بذلك نلتمس عذراً

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٢٣١.

(٢) انظر تفصيل هذه الأقوال المسرفة فيما أورده السراج الطوسى فى اللمع بشأن البسطامى ص ٤٥٥ إلى ٤٧٢؛ وأيضاً انظر مـن هـذه الأقـوال مـا أورده السهلجى فى النور من كلمات أبى يزيد بن طيفـور ص ١٠١، ١٠٢ ، ١١٢ وما بعدها .

(٣) انظر بصدد هذه الأقوال فى ديوان الحلاج تحقيق الدكتور كـامل مصطفـى الشيبى ، دار المعارف - بغداد ١٩٧٤ انظر على سـبيل المثـال ص ٢٦، ٥٠، ٥٦.

لأبى سعيد بن أبى الخير فقد وجهنا له العديد من أوجه النقد فى مواضع متفرقة من هذا البحث ، وإنما لنضعه فى موضعه الصحيح مقارنة بأسلافه من الصوفية الذين بلغوا شأناً فى الفناء أو بمن تلاه من الصوفية كذلك بغير تعاطف معه أو تحامل عليه . فضلاً عن وضعه الذى ينبغى أن يتحدد فى إطار التصور الصحيح للحياة الروحية فى الإسلام .

ومن ثم فإذا كنا ندفع عن أبى سعيد شبهة القول بالاتحاد صراحة بمثل ما تجلى الأمر عند البسطامى ؛ فلأن شيئاً من هذا قد تردد فى بعض أقواله ، ولا كذلك عند أبى سعيد ، ولئن ذكر أبو سعيد فى حال فنائه ما فى الجبة إلا الله وهى مقالة البسطامى ، إلا أن ذلك لايعنى أن مذهبه هو بعينه الأول ، نقول ذلك لأن الأخير -البسطامى- يعد بمثابة شيخه [١] .

بيد أن هذا كله لا يجعلنا نغض الطرف عن خطورة بعض أقوال أبى سعيد بن أبى الخير – على قلتها – تماماً وكمالاً يحملنا الأمر أيضاً أن نغض الطرف كذلك عن أقوال للبسطامى والحلاج من أسلافه السابقين ففى هذه الأقوال ما يحمل على الاتحاد تارة وعلى الحلول تارة أخرى ولو أن الأخير يخص الحلاج وحده . أما أبو سعيد فقد كان حقيقة بمنأى تماماً عن القول بالحلول خاصة . وإذا كنا نتخذ هذا الموقف فلأن بعضاً من أقوال هؤلاء تمثل إسرافاً في رأينا قد يمس العقيدة أو بالأحرى يشوش على العامة اعتقادها فضلاً عن أنه قد يعز على الخاصة من المسلمين إدراك مراميه على النحو الذى يريد الصوفية التعبير عنه بحكم معايشتهم لتلك الأذواق . لهذا لا نرى فى هذه الأقوال المسرفة والتى تعرف بالشطحات كمالا بالنسبة للصوفى أو الولى الكامل . وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد رأى فيها – الشطحيات – صورة لكمال المعرفة ، من حيث إنها

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٦٧.

تصدر عن الشطح ، وإن من لم يبلغ مرتبة الشطح لا يدرج عنده فى عداد العارفين بالمعنى الصحيح [١] فله أن يذهب إلــى مــا ذهــب إليــه ، لأن الشطحيات عند كبار الصوفية العارفين لا يعول عليها قط [٢] ومع هذا فمن الإسراف وسوء الظن أن تؤخذ هذه الأقوال عند الصوفية بحرفيتها نعنــى على ظاهرها فتكون مثاراً للطعن فى عقيدة أصحابهــا أو التشــكيك فــى سلامة مسلكهم الدينى ، وحينئذ يصبح هذا الاتهام ظالماً ومسرفا فى الوقت ذاته ؛ لأن لدى بعضهم أقوالاً تفصح عن فهم عميق للتوحيد فى صورتــه الصحيحة كما هى مطلوبة فى دين الإسلام ، وكل ما هنالك أن بعضاً من الصوفية قد قالوا بهذه الأقوال تحت أسر هذا الحال نعنى حال الفناء بمــا يتلازم معه من أحوال نفسانية بالغة التعقيد وإن كانت حــالات شــعورية لاتدوم[٣] .

ولسنا نقول ذلك دفاعاً عن أبى سعيد بن أبى الخير أو من ســبقوه كالبسطامى والحلاج وغيرهما وإنما نقول ذلك توكيداً لموقفنا من قضيــة التصوف ذاتها ، والذى لا نتردد فى مشــروعيته بوصفــه تعبــيراً عــن روحانية الإسلام بغير إفراط ولا تفريط ، ومن هذا المحك لا نتردد فى نقد كل صورة تتجلى فيها أى صورة من صور الغلو لدى المعبرين عن هــذه النزعة ، وهو الأمر الذى جعلنا لا نرى الفناء كمالاً ضرورياً للمعرفة ولا نراه كذلك كمالاً ضرورياً للولاية كما أشرنا إلى ذلك فى تضــاعيف هــذه الفصل .

---

(١) بدوى (الدكتور عبدالرحمن) : شطحات الصوفية ص ٢٠.

(٢) ابن عربى : رسالة لا يعول عليه - ضمن مجموعة رسائل ابــن عربــى - الجزء الأول - ص ١٢.

(3) Happlod(E.C) Mysticism and Anthology London, 1975, p:43.

ولهذا السبب فلم نتردد فى نقد الفناء فى صورته المتطرفة كما وجد عنه بعض الصوفية . ولسنا بدعاً فى موقفنا هذا بصدد أقوال بعض الصوفية الذين أوردنا بعضاً من أقوالهم ومنهم أبو سعيد موضوع بحثنا ، فنحن واجدون شاهداً لموقفنا فيما ذهب إليه الفقيه الحنبلى ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) فهو لم يتحامل على هؤلاء الصوفية ، بل أحسن الظن بهم وبعقيدتهم ، وربما كان الأصح أنه حدد موقفه من هؤلاء فأحسن الظن بهم من خلال وعيه بما يعيشه الصوفى من أحوال نفسانية عالية ، الأمر الذى يجعلهم واقعين أحياناً تحت ضغط هذه الأحوال ومن ثم فما صدر عن بعضهم من أقوال مسرفة فإنما صدرت كما يقول ابن القيم – لضعف تمييزه الواحد منهم وقوة سلطان المحبة واستيلاء المحبوب على قلبه ، بحيث يغيب عن ملاحظة سواه . وبناء على هذه الحالة فقد يقول الواحد منهم سبحانى أو ما فى الجبة إلا الله ، ونحو هذا من الشطحات التى نهايتها أن يغفر له ويعذر لسكره وعدم تمييزه فى تلك الحالة [(١)] .

ولعل إشارة ابن القيم ذات دلالة مهمة فيما ذهبنا إليه من قبل . إذ تبدو فيها المعيته فى إدراك ماهية الأحوال الصوفية بوصفها أزواجاً من الأضداد أو الأحوال النفسانية والمتباينة التى تتوالى على قلب الصوفى ، وإذاً فكل حال يتضمن فى الآن نفسه ضده ، فالغيبة تتضمن الحضور ، والسكر يتضمن الصحو والفناء يتضمن البقاء ولابد من ذلك ، وتبعاً لهذا فالصوفى إذا ما عاد إلى صحوه وحضوره أدرك الفرق على الفور[(٢)]

---

(١) الجوزية (ابن القيم) : طريق الهجرتين – مكتبة المتنبى – القاهرة – بدون تاريخ ص ٢٣ .

(٢) الغيبة غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد ، والحضور حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين فهو كالحاضر عنده وإن كان غائباً عنه ، وكذلك الصحو والسكر معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور غير أن الصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الغيبة والحضور – انظر اللمع للسراج الطوسى ص ٤١٦ .

وبهذا كان ابن القيم ألمعياً أيضاً لما فطن إلى دلالة أحوال الصوفية على هذا النحو . وكأنما يدعونا ألا نسرف فى سوء الظن ببعض هؤلاء الذين اشار إلى مانطق به بعضهم ، وإن لم يذكرهم بالاسم . وهى أقوال نطق بها البسطامى والحلاج [١] .

والحق أن الموقف الذى اتخذه ابن القيم يكاد يكون بعينه هو موقف الصوفية فى بيان مرادهم من تلك الألفاظ التى ينطقون بها فى حال الفناء . فهم على نحو مايقرر واحد منهم يذكرون أن الحق تعالى إذا تجلى لعباده فى كل شئ فى هذا الحال - الفناء - فهم يشهدونه حينئذ فى كل مشهود ويطالعونه فى كل موجود عند فنائهم عن ذواتهم فى مشاهدته ولكن الأمر ليس بمعنى الحلول الذى هو من صفات المحدثات [٢] . وعلى ضوء هذا المفهوم الذى حدده ابن الدباغ فالحق تعالى يجل أن يتحد بشىء أو يتصل بشىء أو يشبهه بأى وجه من الوجوه واحد من مخلوقاته التى هى حادثة مخلوقة بإيجاده .وينبنى على هذا أنه حيثما ورد مثل هذا فى أقوال بعضهم ممن قالوا بعبارات توازى الاتحاد أو الحلول فلا ينبغى أن يتوهم أن هذا الاتحاد أو الحلول يراد به الاتحاد أو الحلول حقيقة فهذا من قبيل الشطط والإسراف فى فهم مراد الصوفية . وكل ما هنالك كما يرى الصوفية أن

---

(١) انظر إلى قريب منه موقف شيخة ابن تيمية فقد اعتبر هؤلاء الصوفية المجذوبين فى حال الفناء من هذا الطراز ، وإن لم يكن هذا موقفه من الحلاج خاصة . راجع رسالة العبودية طبعة المؤسسة السعودية - القاهرة ١٩٧٧ ص ٨١ وما بعدها وأيضاً - الطوسى فقد نبه إلى غلط الصوفية القائلين بالحلول والاتجاه على نحو ما ذكر غلطاتهم - انظر اللمع للسراج الطوسى ص ٤٥٣ إلى ص ٤٧٢.

(٢) ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيب ص ٥٦ .

العبد عند فنائه وذهابه عن نفسه يشهد ربه كأن الله تعالى ولا شئ معه ، وهو الآن على ما عليه كان . وعلى هذا تحمل سائر إطلاقات المحبين - كما يقول ابن الدباغ - إذا غلبت عليهم صفات الأنس وسكر الأحـــوال لا على معنى الحلول اللائق بالأجسام كما قال الحلاج : أنا من أهوى ومـــن أهو أنا [١] .

ثانياً : دلالات الفناء عند أبى سعيد بن أبى الخير :

فإن سأل سائل وبأى معنى تصبح وحدة الشهود فى حال الفناء عند أبى سعيد وثيقة الصلة بمفهوم التوحيد فى صورته الإسلامية ؟ فــالجواب عن هذا السؤال يكمن فى أن حقيقة الفناء عند أبى سعيد ترمى إلى توكيــد الاعتقاد بأن كل ما سوى الله لا يملك ضراً ولا نفعاً ، ومن هذه الحيثيــة بالذات فكل السوى والغير على اختلاف ما بينهما لا تملك تأثيراً بذاتها فى الغير ؛ لأنه لا قوام لها بذاتها أصلاً . وإذا كان هذا شأن السوى والغـــير كائناً ما كان شأنه فبالأحرى أن يفنى الولى الكامل فى ولايتــه عــن كــل صور السوى ، وحينئذ فكمال الإيمان يتحقق - فيما يرى أبو سعيد- بــأن يقول المرء ويصدق الله وأن يستقيم على ذلك [٢] .

والحق أن الاستقامة وكمال الإيمان كما يفهمهما أبو سعيد بن أبى الخير التى يتكفل بها حال الفناء ، هى فى سكون القلب وطمأنينتــه تمامــاً لأن كل ما سوى الله لا حقيقة له ولا قيومية له بنفسه ، فالإيمــان علــى النحو الأتم ، هو الذى يتحقق حين يوقن الولى الفانى أنه متى نطق باســم

(١) ابن الدباغ : المصدر السابق ص ٥٦.

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٠.

الله فلا يذكر على لسانه ولا يخطر على قلبه حديث مخلـــوق غــيره ولا يدخله ، وكأنه ليس هناك خلق -على حد قول أبى سعيد- [١] .

المهم فى قول أبى سعيد الذى أوردناه من قبل هو الشطر الأخــير منه ففيه دلالة على حقيقة الفناء عنده بوصفـــه وحـــدة شـــهود أو شـــهود للأحدية فى الوجود لا بمعنى وحدة الوجود رغم الغموض الذى قد يلـــفه بعضا من أقواله . ولعل كاف التشبيه تؤذن بالثنائية فى الوجود أو علــــى وجه التحديد بتمايز الله عن الإنسان من ناحية وتمايزه تعالى عن العـــالم من ناحية أخرى . وتأسيساً على هذا يمكن القول أن كل مراد أبى ســـعيد فى حال الفناء هو التوكيد على أحقية شهود الوجود الإلهى الحق دون سواه

وأمر آخر نود التوكيد عليه من خلال ما فهمناه من أقـــوال أبـــى سعيد فى حال الفناء ، قوام هذا الأمر هو أن شهود الأحدية الحاصل للولى فى حال فنائه بكليته عما سوى الله هو الذى يحرره من كل سواه فلا يكون هناك عبودية من الولى إلا لله وحده . ومثل هذه العبودية الكاملـــة للـــه ، والتحرر من كل عبودية لما سواه ، هى بدورها داخلة فى نسيج الإيمـــان الكامل عند أبى سعيد ، ولهذا فهى بدورها لازمة للولـــى ، وبوســعه أن يسعى إليها سعيا بفنائه عن السوى والغير ، ليظل بتحرره حرا مـــن كـــل ماسوى الله وليصبح فى ذات الوقت كما يقول أبو سعيد حرا كما هو فـــى أصل خلقته [٢] . وآية هذا أن أبا سعيد لما سئل عن حقيقة العبوديـــة قـــال

---

(١) الميهنى : نفس المصدر والصفحة .

(٢) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٥٨.

لسائله انك لن تصبر عبداً ما لم تتحرر من الكونين [١] وبدهــــى هنـــا أن العبودية التى يشير إليها أبو سعيد هى الحرية أو بالأحرى هى التحرر من كل عبودية لغير الله ، ومن ثم فالعبودية هى تحقيق للحرية على الوجـــــه الأتم ، وهو ما يمكن للولى أن يشهده فى فنائه عن كل ما سوى الله وبقائه بالله وحده .

فإذا تحقق الولى الفانى بمفهوم الحرية على هذا النحو ، بوصفهـــا هى العبودية لله وحده لا لسواه ، فقد شهد فى الوقت ذاته حقيقة وجود الله وانكشف له فى الآن نفسه فقر الوجود الإنسانى والذى هو وجوده بـــالطبع مقارنة بوجود الحق تعالى إذ الفقر له حقيقة ورســـم ، فرســـمه الإفـــلاس الاضطرارى ، أما حقيقته فهو الامتثال الاختيارى فمن رأى الرسم ركـــن إلى الاسم ، وحينئذ لم يدرك الأمر لجهله بحقيقة الافتقار كما هـــو مـــراد الصوفية . وليس الأمر عينه بالنسبة للولى الكامل الفانى بكليته عـــن كـــل ماسوى الله ؛ لأنه قد فنى عن الكل لرؤية الكل ، أو لرؤية علـــة الكـــل . وهذا هو شأن الكمل من الصوفية ، فمن لم يعرف من الفقر سوى رســـمه لم يسمع اسمه [٢] .

وينبنى على ماتقدم ، أن يكون الافتقار هو بعينه الغنى ، وهما معاً يتلازمان أو يلزمان عن الفناء مادام الأخير يتضمن البقاء ولابد من ذلك . فمادام كل ماسوى الله مفتقراً إلى الله حقيقة نعنى فى الوجود لا فى الرسم أو الصورة ، فقد حق له بالتالى – الولى – بفنائه عن الســـوى أن يكـــون غنياً بوجود الله ومن ثم كان هذا الغنى بالنسبة لا بالوجود ، إذ الحق حق والخلق خلق .

---

(١) الميهنى : نفس المصدر والصفحة .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب الجزء الأول ص ٢١٦.

وحق بالتالى أن يكون هذا الاسم - الغنى - مجازاً للعبد ، ولكنه فى ذات الوقت هو لله تعالى حقيقة [١] وهذا هو المراد من قوله تعالى: "يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى العزيز" [٢] وقوله تعالى أيضا فى موضع آخر : "والله هو الغنى وأنتم الفقراء" [٣] ولأجل هذا فالولى الفانى هو الذى يشهد فى حال فنائه حقيقة فقره وغناه فى نفس الوقت فى بقائه بالله تعالى وحده . وبالتالى فلا معية ولا ارتباط إلا مع الله تعالى فقط . وحينئذ فقد حق قول النفرى : أوقفنى وقال لى : من رآنى شهد أن الشىء لى ومن شهد أن الشىء لى لم يرتبط به[٤] .

فإذا ولينا وجهنا شطر أبى سعيد وجدنا أن الولى الفانى عن نفسه والباقى بشهود الحق وحده ، هو الذى يحقق هذا المفهوم على الوجه الأتم فقد قدر له فى هذا المقام أن يشهد التوحيد ذوقاً وحالا ، وحينئذ فقد أيقن بافتقاره بالنسبة إلى مشهوده - الله - وحق له بالتالى ألا يكون له بعد ذلك عبودية ولا نسبة إلا لله وحده فبه يتحرر من كل ما سواه بل لعل هذه الحرية على هذا النحو التى يدركها هذا الولى الفانى هى قيمة الحرية التى ينشدها أصلاً فهى غناه ولهذا سئل أبو سعيد : أيهما أتم الفقر أو الغنى ؟ فكان جوابه الفقر لأنه الغنى بالكل عن كل [٥] فهو الذى حقق بنسبته إليه الغنى كله والافتقار إليه وحده لا سواه [٦] . وإذا كان هذا هو شأن الولى

---

(١) الهجويرى : نفس المصدر الجزء الأول ص ٢١٩.
(٢) سورة فاطر : الآية ٢٥.
(٣) سورة محمد : الآية ٣٨.
(٤) النفرى : المواقف - موقف وراء المواقف ص ٦٦.
(٥) الهجويرى : كشف المحجوب الجزء الثانى ص ٢١٩.
(٦) الهجويرى : نفس المصدر ونفس الصفحة .

الفناني في كمال شهوده عند أبي سعيد ، فلا ارتباط له ولا نسبة ولا بقاء إلا بالله وحده ، وهذا هو بعينه شأن الواقف عند النفري من حيث إن الولي عنده هو الواقف الذي لا يبرح [1] ومن ثم يزداد التوافق بين أبي سعيد والنفري في أمر المعرفة والولاية من ناحية وفي أمر المعرفة وتلازمها مع الفناء من ناحية أخرى .

وليس من نافلة القول أن نؤكد على أن وحدة الشهود عند أبي سعيد في حال فنائه لا تعني إنكار الأغيار والموجودات من حيثية وجودها العيني ، وإنما تعني فقط عنده إعدامها فقط من حيثية الشهود بالنسبة للولي الفاني . ولا يعدو الأمر أكثر من ذلك إذ مادام كل ما سوى الله لاوجود له بذاته ولا تأثير له على غيره ، فإذاً لا حول له ولا قوة إلا لله تعالى وحده ، ولهذا فالأحرى بالولي أن يغض الطرف عن كل ماخلا الله .

وهذا هو ما ينهض به الولي في حال فنائه عن نفسه وعن كل ما سوى الله تعالى . ففي الفناء مزيد إيقان بحقيقة التوحيد من هذا الوجه ؛ لأنه سيبقى في حال فنائه مشاهداً لله ، باقياً به في الآن نفسه . وحينئذ فكل ذرة من ذرات كيان الولي تشهد الألوهية لله وحده ، بل بالعبودية والافتقار إليه وحده . وفي هذا المقام كمال التوحيد والإيمان الحقيقي كما يفهمه أبو سعيد ، لأن الإيمان على حقيقته عنده هو التعلق بالوجود الأزلي الذي لا يفنى مطلقاً[2] ويمكن أن نجد نظيراً لما قاله أبو سعيد بما قاله النفري قبله ففي الوقفة عنده يخلص الولي من الغير والسوى ويقترب من الحضرة

---

(١) النفري : موقف المواقف - ضمن نصوص صوفية غير منشورة ص ١٩٦.

(٢) الميهني : أسرار التوحيد ص ٣٢٠.

الإلهية ، وهو الأمر الذى لا يتهيأ قط لغير الواقف عند النفرى ، من حيث إن كل واقف عارف ، ولا ينعكس الأمر ، وحينئذ فما كل عارف واقف بطبيعة الحال [١] وعلة الأمر أن الواقف فاق العارف بل والعالم بما وقف عليه فى وقفته بفنائه فى حضرة الألوهية حتى كاد العارف أن يفارق حكم البشرية على حد قول النفرى [٢] . فلما كان هذا شأن الواقف ، فقد تكفل الفناء بأن يتخفف من هيكله الترابى ، فيصير على درجة من الشفافية تؤهله لأن يظفر بالتجلى الإلهى وليس أدل على هذا مما وجدناه لدى النفرى فى شأن الواقف فهو عنده ذو رب ولا كذلك العارف فهو ذو قلب[٣] .

وبدهى أن هذا القرب غير عن القرب المكانى ، وإن شئنا الدقة وصفناه بالقرب المعنوى . بيد أنه – القرب – لن يكون كاملاً بغير فناء العبد عن كل صور السوى كائناً ما كانت ، ولهذا يلح النفرى على هذا بقوة ، وإلا لما قال أوقفنى وقال لى إن بقى عليك جاذب من السوى لم تقف [٤] . ومن هذه الحيثية لمفهوم الوقفة حق فعلاً قول بعض الباحثين من أن الوقفة عند النفرى تعنى أن ينفصل السالك تماماً عن السوى ويفنى تماماً عن الكونية وذلك لغلبة الحقيقة عليه [٥] . ولنا أن نضيف أنها كذلك – الوقفة – لأن مشهد الربوبية هو الذى يجعل الواقف بهذه الصورة ، وهو

---

(١) النفرى : المواقف – موقف الوقفة ص ١٣.

(٢) النفرى : المواقف – نفس الموقف ص ١١.

(٣) النفرى : المواقف – موقف ص ١٢.

(٤) النفرى : موقف النفرى ص ٩.

(٥) المروقى (الدكتور جمال) : تجريد التوحيد للنفرى ص ١٩٣.

ما ينهض به قول النفرى أوقفنى وقال لا أبدو لعين ولا لقلب إلا أفنيته[١] .
فإذا كان ذلك شأن الواقف فى وقفته فى حضرة الألوهية عند النفرى فقد حق حينئذ أن يذهل عن شهود كل ما سوى الله ، وأن ينمحى بالتالى وجود السوى والغير عنده وحق القول فعلاً إن كل ماخلا الله لا حقيقة له ولا قيومية لنفسه بمعزل عن وجود الحق تعالى .

يستلفت الانتباه فيما وقفنا عليه للنفرى فكرة مهمة فى رأينا لدلالتها بالنسبة لمفهوم الفناء عنده ، وكما هى فى الآن نفسه عند أبى سعيد ابن أبى الخير . مؤداها أن الفناء الذى هو رسم الواقف ليس مراداً لذاته ، بقدر ما يكشف للواقف عن حقيقة كل ما سوى الله مقارنة بوجود الله ذاته . وهو موقف من شأنه ألا يجعل الواقف مرتبطاً بأى نسبة من النسب إلى ما سوى الله بل ولا لحوق له إلا بالحق وحده وفى هذا الموقف يتحرر من كل عبودية لغير الله ، إذ الكل مفتقر إليه بل بالأحرى محتاج إليه . وإذا كان ذلك كذلك فما أكمل شهود الواقف فى حال الفناء مقارنة بسواه وآية هذا ما وقفنا عليه عند النفرى فى قوله أوقفنى وقال لى من وقف بى ألبسته الزينة فلم ير لشىء زينة [٢] . وظاهر إذا مما سبق ، إن الفناء عند النفرى يقترن بوحدة الشهود أو ما يمكن تسميته بشهود الأحدية فى الكون وهو الأمر الذى فطن إليه باحث قبلنا ، فأكد بقوة - وهو على حق فيما أكده إن فكرة الفناء عن شهود السوى هى الفكرة التى أقام عليها النفرى كل تصوفه ، إن لم تكن هى أساس مذهبه من البداية وحتى النهاية [٣] لكنها فى الحالتين تنصرف إلى توكيد التوحيد وشهود الأحدية ، لأن حقيقتها ألا يشهد الصوفى إلا الله ، ولا يرى الكون من حيث أنه كثير [٤] فإذا ذكرنا

---

(١) النفرى : المواقف - موقف ما تصنع بالمسألة ص ٥٢ .

(٢) النفرى : المواقف - موقف الوقفة ص ٩.

(٣) المرزوقى (الدكتور : جمال) تجريد التوحيد للنفرى ص ٧٩ .

(٤) المرزوقى (الدكتور : جمال) نفس المرجع ص ٩٧ ، ٢١٨.

أن شهود الأحدية هو الشهود الذى لا يحوزه إلا الواقف وما ثم غيره ، فلنا أن نضيف جديداً بالنسبة للنفرى فنقول وإن هذا كله من شأن الولى إذ هو الواقف كما قال النفرى أيضاً وإذا كان ذلك كذلك . فقد حق ما أثبتناه من قبل لدى النفرى لما أظهرنا العلاقة بين الولاية والمعرفة تماماً وكما أثبتناها عند أبى سعيد بن أبى الخير [١] وهو الأمر الذى يزداد وثوقاً فى هذا الفصل كذلك ، فقد ثبت أن الفناء هو الذى حقق الأمرين معاً -الولاية والمعرفة- عند النفرى وعند أبى سعيد فى آن ؛ واحد وإطالة القول فى هذا يخرج بنا عن حدود هذا البحث .

فإذا كان التوحيد فى تماميته عند الصوفية لايتحقق عند أبى سعيد ابن أبى الخير وعند بعض الصوفية من قبل إلا فى حال فناء كل ما سوى الله ، وإذا لم يكن ذلك كذلك فلن يكون التوحيد قائماً للموحد ، وإلى قريب من هذا ما نجده عند ابن سبعين الصوفى المتفلسف (ت ٦٦٩هـ) رغم الفارق بين المذهبين [٢] ، فالتوحيد عند الأخير لا ينكشف سره لعبد هو مع

---

(١) راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة فيما يتعلق بالولاية فى تلازمها مع المعرفة عند النفرى وقارن ذلك بما سيأتى بعد تشريحه للموت من خلال مفهومه للفناء .

(٢) مذهب ابن سبعين هو الوحدة المطلقة وهى وحدة تختفى فيها الثنائية بين الله والعالم من ناحية والله والإنسان من ناحية أخرى ، انظر فى هذا الصدد البحث القيم لأستاذنا الدكتور التفتازانى ابن سبعين وفلسفته الصوفية طبعة دار الكتاب اللبنانى ١٩٦ ص ٢٧٥ - ٢٧٩ وأيضا ص ٢١٦ وهى تختلف بذلك عن وحدة الوجود عند محيى الدين ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) على الرغم من أن ابن سبعين يستخدم مصطلح وحده الوجود لكن الحق أن مضمونه غير ما نجده عند ابن عربى والذى لم يشر فى فلسفته إلى هذا المصطلح وإنما عرفناه من خلال شراح مؤلفاته من بعده ولا كذلك ابن سبعين فمصطلح وحدة الوجود تكرر فى اكثر من رسالة من رسائله ، وليس الأمر كما يذهب للأسف الشديد بعض الباحثين من أننا لم نعرف مصطلح وحدة الوجود إلا بمجئ ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) !!!. انظر بحثنا الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة نهضة الشرق القاهرة ١٩٩٠ الفصل الأول والسادس بصفة خاصة .

نفسه ولايشهد الحق مادام باقياً مع حسه[١] فإذا تأملنا بعين التدقيق عبـــارة ابن سبعين وجدناها تجعل شهود التوحيد بكماله مرهوناً بالإعراض عـــن كل ما خلا الله ، الأمر الذى يستلزم الفناء عن وجود كل ما سواه ، ولابد من هذا ليتحقق الموحد بالتوحيد فى أعلى مراتبه ، ومن ثم فقد حق لابـــن سبعين بأن يذهب إلى ما ذهب فمن خرج عن العادة بلغ مـــن المطلـــوب مراده على حد قوله [٢] .

ولكن التوحيد بهذا المفهوم الذوقى يظل موقوفـــاً بحســـب لـــوازم المذهب الصوفى على العبد الذى فنى عن كل موجود سوى الله ، ولأجل هذا يظل لهذا التوحيد خصوصية عند طائفة محدودة من الأولياء بحســـب مفهوم الصوفية مع أنه – التوحيد – حظ مشترك لكـــل المســـلمين ، ولا كذلك الأمر كما يقول ابن سبعين إذ هو عنده – التوحيد – مرتبة عنـــده لا يبلغها كل سالك ولا مسافر ، وإنما يدركها من حاز مرتبة التحقيق وهـــو الوارث أو المحقق ، فهو الكامل الذى حصل له الأمر ، ومن لم يحزه فقد فاته علم التحقيق ، ومن ثم لم يظفر بعلم التوحيد [٣] .

فإذا رجعنا القهقرى لأبى سعيد لنتابع دلالات الفناء فى مذهبـــه ، تأكد لنا أنه – الفناء – ليس مراداً لذاته إلا من أجل بلوغ أعلى درجـــات المعرفة بالله ، وتلك بدورها فى تلازمها مع حال الفناء لا يـــراد بهـــا إلا شهود الله وحده والبقاء به إذ لا ينفك الفناء عن البقاء . وهذا الشهود فـــى

---

(١) ابن سبعين ك رسالة غير معنونة ص ٣٥٧.

(٢) ابن سبعين : رسالة لابن سبعين – ضمن مجموعـــة الرســـائل الســـابقة ص ٣٥٨.

(٣) ابن سبعين : عهد ابن سبعين لتلاميذه – ضمن مجموعة رسائل ابن ســـبعين ص ١٢١.

حقيقته إدراك للأحدية فى كل مشهود فى الوجود عند أبى سعيد بغير حلول ولا اتحاد . الأمر الذى يمكن من خلاله أن يقدم الصوفية جواباً ذوقيـــاً أو لنقل حلاً ذوقيا لحقيقة الألوهية على طريقتهم . فإذا كان المتكلمـــون مـــن ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى قد أتعبوا أنفسهم فى تقديم الدليـــل تلـــو الدليل فى مواجهة المنكرين للألوهية تارة أو للمختلفين فى إثبات الصفات لله تارة أخرى ، فإن أبا سعيد شأنه شأن بقية الصوفية قد قدم حلاً للمشكلة من منظور الذوق الذى لا يلتفت إلى الجدل النظرى كما هو الشأن عنـــد المتكلمين أو تجريدات العقل كما هو الحال عند الفلاسفة .

ولا ينبغى لأحد أن يقلل من هذا الحل أو يبخس أصحابه حقهم فى الكشف عن حقيقة الألوهية بحسب مذهبهم ، ومن خلال تجربتهم الذاتية . بل العكس هو الصحيح ففى هذا الحل تتكشف خصوبة التجربة الصوفيـــة لأن أصحابها يقدمون حلاً هو بمثابة مواجهة تجريبية لمشكلة الألوهيـــة . وليس أدل على قيمة هذا الجهد الصوفى عندنا إلا مـــا يقولـــه الفيلســـوف الفرنسى المعاصر هنرى برجسون (ت ١٩٤٩م) لما فطـــن إلـــى قيمـــة التجربة الصوفية من هذا الجانب بالذات وحينئذ رآها ذات خصوبـــة فـــى مواجهة مشكلة وجود الله وطبيعته مواجهه تجريبية ، -إن صح التعبير- بل أننا لا نعتقد - كما يقول برجسون - أن فى وسع الفلسفة أن تواجه هذه المشكلة على غير هذا النحو ، ففى رأينا بوجه عام أن الشىء الموجود هو الشىء المدرك أو الشىء الذى يمكن أن يدرك ، وهو إذن ما تطلعنا عليـــه التجربة واقعية كانت أم ممكنة .."[1] .

وليس هذا الحل ببعيد عن متناول الصوفية بوصفها ضربـــاً مـــن

---

(١) برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين ص ٢٥٧.

العبقرية وإن كانت هى العبقرية الدينية كما يرى برجسون ، ذلك لأن فى الدين نفسه بحكم ماهيته ما يعضد هذه التجربة ويسهل على الإنسان تحقيق هذا الاتصال بينه وبين الله ، وذلك لأن الدين فى الواقع سواء أكان سكونياً أو حركياً يعتبر الله قبل كل شئ ، كائنا يمكن أن يكون على اتصال بنا ..[١] فإن رأى البعض أن جواب الصوفية ليس كافياً بوصفه نتيجة الخبرة الباطنية ، فإن ذلك لا يبخس الصوفية حقهم فيما يرى برجسون ، ففى وسعنا أن نضيف إلى ذلك الجهد جهداً آخر [٢] .

وبغض النظر عن قبولنا لجهد الصوفية فى هذا المجال ، فإن ما يعنينا من رأى برجسون هو توكيده على نقطة مهمة هى طرح الصوفية لذلك الجهد النظرى فى بعض الموضوعات ، فهم - الصوفية - وكما يقول - يذرون جانباً ما أسميناه بالمشكلات الزائفة حتى لقد يقال أنهم لا يطرحون أية مشكلة صحيحة كانت أم زائفة . وهذا صحيح ، إلا أنهم كما يقول أيضاً يأتون بالجواب الضمنى على كثير من المشكلات التى تشغل الفلسفة [٣] .

وسواء ارتضى البعض منا تقويم برجسون لجهد الصوفية فى هذه المشكلة - الألوهية - أو لم يرتضيه فليس يعنينا منه إلا شيئاً واحداً هو خصوبة التجربة الصوفية فى تقديم بعض الحلول لمشاكل الوجود وعلى رأسها وجود الله تعالى وصفاته . ومما لاشك فيه على صعيد البحث الفلسفى أن بعضاً من مسائل الفلسفة وعلى الأخص مشكلة الوجود ومنها

---

(١) برجسون (هنرى) : نفس المرجع ص ٢٥٨.
(٢) برجسون (هنرى) : نفس المرجع ص ٢٦٦.
(٣) برجسون (هنرى) : نفس المرجع ص ٢٦٧.

مشكلة وجود الله وصفاته قد تند أحياناً عن حدود العقل الإنسانى ، ومن ثم فإطالة البحث فى بعض جوانب الوجود بقدر ما يعطى إثباتاً لجوانب منه فإنه قد يعطى عند البعض نفياً لنفس الجوانب على نحو ما أثبت الفيلسوف الألمانى كانط [١] .

وإذاً فقد يكون معقد الطرافة حقاً هو ما يقدمه هؤلاء الصوفية على نحو ما ذهب برجسون ، ففى الحل الذى قدموه للألوهية محاولة تجريبية تكشف عن خصوبة مذاقات الصوفية مهما تنوعت هذه المذاقات بحسب تعداد صور هذه التجربة بتعدد المعبرين عنها ، ومن ثم فالتجارب الدينية وتنوعها هنا قد تزيد هذه الصور ولاشك أحياناً من ناحية ، ثم هى أيضاً - التجارب الدينية تدعم وتكشف عن حقيقة الإنسان وارتباطه الضرورى بالألوهية من ناحية أخرى . وفى هذا ما قد يحرره من كل ما سوى الله .

ولا يعنى هذا قدحاً فى قيمة العقل فى ميدان الألوهية إذا ما قدم جوابا شافيا لتلك المشكلة أو لم يقدم ، كما لا يعنى هذا فى الآن نفسه رجما لنظريات الفلاسفة فى هذا الشأن ، وإنما يعنى توكيد حقيقة الدين بوضعه تجربة حية ترمى إلى اتصال الإنسان بالحقيقة الإلهية ، وبشكل أقرب وأوثق مما تقدمه الفلسفة فى هذا الشأن [٢] ، وفضلاً عن هذا كله ، فالإنسان حين ينشد مثل هذه المعرفة الدينية على هذا النحو الذى تتكشف فيه له الألوهية من خلال التجربة الصوفية ، فلأنه - الإنسان - يوقن كما

---

(١) برجسون (هنرى) : المرجع السابق ص ٢٦٧.

(٢) إقبال(محمد) : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود مراجعة عبدالعزيز المراغى والدكتور مهدى علام - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٨ ص ٧٤.

يقول الفيلسوف الوجودى نيقولاى برديائيف أن العلو والامتلاء والغايــة لا تكون جميعها إلا بالله [١] .

وليس هذا فقط هو كل ما ينكشف للإنسان حين يتحقق مثــل هــذه المعرفة ، بل إنها ذاتها – المعرفة – فى الأصل إحالة إنســانية بالدرجــة الولى ، بل إن أعلى درجات الإحالة هو ما يوجد فى المعرفــة الإنســانية على هذا النحو ، ومن حيث هى ترتد إلى الإنسان –كما يقول برديائيف– بوصفه صورة من الله على حد قوله [٢] .

وهذه النقطة ربما تسلمنا إلى ما نحن بصدده عند أبى سعيد بن أبى الخير بوصفه موضوع بحثنا . فليست المعرفة الإنسانية بالألوهيــة كمــا تتكشف للصوفى فى حال فنائه إلا محاولة منه للتعــرف علــى الألوهيــة وشهود الأحدية فى الوجود على النحو الأتم ، وهذه المحاولة لا يقوم بهــا الإنسان بوصفه صورة من الله –كما يقول برديائيف– بل بوصفه المخلوق من الله فى أحسن تقويم لقوله تعالى : "لقد خلقنــا الإنســان فــى أحســن تقويم"[٣] ولأنه أيضاً المأمور بعبادة الله لقوله تعالى : "وما خلقــت الجــن والإنس إلا ليعبدون"[٤] وليست العبادة إلا المعرفة التى تليق بكمال الوجود الإلهى وكمال صفاته وأسمائه فى ذات الوقت ومثل هذه المعرفة هى التى تيسر للإنسان الاتصال بمبدع الوجود كله ، فيدرك فى تلك الحالة حقيقــة نفسه وحقيقة وجود الله وحينئذ يدرك التوحيد ذوقاً وحالاً لاتصاله بالله من

---

(١) برديائيف (نيقولاى) : العزلة والمجتمع ترجمة فؤاد كامل مراجعــه علــى أدهم – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٢ ص ١١٦.

(٢) برديائيف (نيقولاى) : نفس المرجع ص ٣١.

(٣) سورة التين : الأية ١.

(٤) سورة الذاريات : الأية ٥٦.

خلال هذه التجربة . إذ لا يحصل الأخير (التوحيد الذوقى) بتجريد العقل ولقلقة اللسان ولا بتصديق القلب كذلك ، بل بإعراض القلب عن السوى والغير ، ففى تلك الحالة فقط يشهد الولى الفانى التوحيد الحق لأنه يكون مع المكون لا مع صور الكون على اختلافها . ومن ثم يتحقق له البقاء بعد الفناء ، فيكون شبيهاً بالوجود الحق مع أنه لاشبه ولا نظير بين الوجودين لاستحالة المماثلة من كل وجه بطبيعة الحال بين المرتبتين وإنما حصل له ما حصل بفنائه نفسه وبقائه بالله وليس أدل على هذا سوى قول أبى سعيد صراحة " ...فأقبل على الله الذى لا يفنى مطلقاً فإذا فنيت أنت لا يفنى هو بل هو يظل باقياً ، حتى تكون أنت هو الكائن الذى لا يفنى أبداً[١] .

وهذا القول على إيجازه عند أبى سعيد بن أبى الخير من الأهمية بمكان فى رأينا إذ قد يبدو للنظرة العجلى إن الولى الفانى يصبح حينئذ هو الله -تعالى الله عن ذلك- ، ولكن هذا ليس مراد أبى سعيد وكما يفهم من النص الذى أوردناه آنفاً ومن أقواله التى أثبتناها أيضاً من قبل . فالفناء فى مذهبه بعيد عن هذا المفهوم تماماً لأنه يتضمن الإثنينية فى الوجود ، ويكشف عن وجود الله وتمايزه عن وجود الإنسان ووجود العالم بطبيعة الحال .

ويمكن القول أن مقصود أبى سعيد على وجه التحقيق هو إشارة منه إلى معنى لطيف غاية اللطافة وهو أن الإدراك الذوقى للأحدية فى الوجود إنما يستغرق كل كيان الصوفى ويلفه لفا فى حال الفناء ، وحينئذ يحصل له بحكم هذا الإدراك الفناء عن الأكوان والبقاء بالمكون وهو الحق تعالى . وهو بقاء لا يتأتى لغير الصوفى لأن كل الموجودات مآلها إلى

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٢٠.

الفناء والعدم ، ولا كذلك شأن الصوفى فى حال فنائه ، فقد زاد عليهم بالامتلاء بشهوده للأحدية ، ومن ثم يصبح الولى الفانى باقياً بالله فى الآن نفسه ولا يعنى هذا تناقضاً عند أبى سعيد بل هو لازم من لوازم المذهب الصوفى إذا تأملناه بعين التحقيق . فالولى الفانى إنما فنى عن وجوده الزائل فالتحق وبقى بالوجود الإلهى الذى لا يفنى مطلقاً ، وحينئذ حق للولى فى هذا المقام أن يكون على الوصف الذى وصفه به أبو سعيد ، فصار باقياً على الدوام ، ومن هذه الحيثية العرفانية حق لأبى سعيد بوصفه ولياً ذاق هذا المعنى أن يؤكد على هذا المعنى السابق بقوله أهل الرسوم فى حياتهم أموات وأهل الحقائق فى مماتهم أحياء[١] .

ولانزاع أن مراد أبى سعيد فى عبارته التى أوردناها من قبل ، يرمى إلى توكيد نقطة مهمة هى مرادنا من هذا الفصل ، ونعنى بها وثاقة العلاقة بين المعرفة والفناء . تلك العلاقة التى تومئ إليها عبارة أبى سعيد ، ولاشك أن مقصوده بالموت الذى قرنه بالحياة فى آن واحد وجعله خصيصة للصوفية فى مقابل غيرهم ، هو الموت فى دلالته الصوفية . وكأن الصوفية –وكما يريد أبو سعيد أن يقول– أنهم وقد فنوا عن أنفسهم فى حال حياتهم ، وهذا هو الموت المعنوى ، ثم ماتت أجسادهم بالموت الطبيعى فهم فى الموتتين على مابينهما من فارق أحياء بما عرفوا من الحق وبالحق فى وجودهم فى الدنيا وفى حال موتهم فى وقت واحد .

ومن ثم فهم لا يموتون وإن ماتت أجسادهم . وبذلك خلع أبو سعيد على الموت دلالة وجودية وأبستمولوجية أو بالأحرى دلالة وجودية تستند

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٨.

إلى محك أبستمولوجى من خلال حال الفناء . وليس هذا المفهوم مبالغة منا فى تخريج أقوال أبى سعيد ؛ لأننا واجدون فى غيرها ما يدعم ما فهمناه . فالصوفية وقد فنوا عن كل ماسوى الله من الأغيار والأكوان ، لـم يعـد لديهم معروفا فى دنياهم سواه ، وبالتالى حق لهم أن يتباهوا وقد لزمتهـم معرفته فى كل الأحوال بذلك العرفان ، وحينئذ فلا تموت قلوبهم بوصفها مستقر تلك المعرفة الشريفة عن الله ، وهم لهذا السبب لا تموت قلوبهـم وإن ماتت مبانيهم ، وحق لأبى سعيد أن يقطع فى غير مواربة من عـاش بالله لا يموت !!![1] .

فشأن هذه المعرفة عند أبى سعيد فى تلازمها مع الفناء هو الـذى جعله يعطى للموت هذه الدلالة التى ألمحنا إليها من قبل وهى التى جعلتـه يتباهى بها فى مواجهة أهل الرسوم . ولعله يقصد بهم الفقهاء أولئك الذين وقفوا عند حد معرفة العبادات برسومـها ولم يتجاوزهـا إلـى معرفـة بواطنها ، ولو أنهم التفتوا إلى أمر الباطن ، وما قد يلقى فيه من معـارف ومكاشفات ، لحصل لهم من المعرفة ما حصل للصوفية بحكـم طريقتهـم ومسكنهم ، أو بعبارة أدق فهم وإن كانوا عارفين إلا أن ماعرفوه يجعلهـم أمواتاً حتى وإن كانوا أحياء يرزقون !!؟

بيد أن عبارة أبى سعيد وإن لم تهون من شأن معرفة الفقهاء فـى مقابل الصوفية ، لكنها من طريق خفى ترفع من شأن التصـوف مقارنـة بالفقه مع أن حقيقة الأمر أنه لا خصومة بين الفقه والتصـوف إذا تبينـا حقيقة الأمر على وجهه الصحيح . فالصوفى الحق لابد له مـن معرفـة بالشرعيات وعلوم الظاهر لتكون وسيلته لمعرفة علم الحقيقة ، بل أنه لـن

---

(١) . الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣١.

ينال شيئاً من المكاشفات بغير الطاعة وفقه العبادات ، ولهذا فكمال العبادة الحقيقة إنما يكون بحفظها والمحافظة عليها ، ولا يتحقق هـذا إلا بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة [١] بل إننا إذا نظرنا إلى الأمرين معاً ، الفقه والتصوف ، وجدنا الكمال يتضمن الأمرين معاً الظاهر والباطن فى دين الإسلام ؛ لأن حقيقة الدين أنه من الأمور الباطنة من العلوم والأعمال وإن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها [٢] .

فإذا مضينا نستكمل هذه الدلالة التى خلعها أبو سعيد على الموت ألفيناها فكرة خصبة فى نسق الصوفية –إن جاز هذا التعبير– إذ دلالتها تكمن فى أن خصوصية المعرفة عندهم مقارنة بغيرهم – فى رأيهم – هى التى جعلتهم أحياءً حتى لو كانوا أمواتاً فى القبور !! فالقلب الذى أدرك ببصيرته الأحدية فى كل شأن من شئون الكون هو الذى أدى بالصوفية أن ينطقوا بمثل ما نطق به أبو سعيد بن أبى الخير . بل نحن واجدون عند صوفى له شأنه وخطره فى الحياة الروحية قبله وهو النفرى ما يؤكد هذه الحقيقة التى وسم بها أبو سعيد مفهوم الموت وليس أدل على ذلك من قول النفرى أوقفنى وقال لى : الواقفون أهلى والعارفون أهل معرفتى [٣]

وإذا كانت المعرفة عند النفرى تتجلى بكل حدتها وشدتها فى الوقفة التى هى حضرة الواقف مع الله حتى كاد الواقف عنده أن يفارق حكم البشرية فليس غريباً أن يعلى تبعاً لذلك من شأن الواقف على العارف والعالم فى آن واحد وحينئذ فقد حق له القول فى ذات الموقف يموت جسم

---

(١) زروق (أبو العباس) : قواعد التصوف – تصحيح محمد زهرى النجار مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ١٩٦٨ القاعدة ٦٧ ص ٥٢ .

(٢) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٤٢ .

(٣) النفرى : موقف الوقفة ص ١٢.

الواقف ولا يموت قلبه [١] .

ومن الجلى أن مراد النفرى لا يفترق كثيراً عما أفصح أبو سعيد بن أبى الخير عنه من بعده فى تشريحه للموت من خلال هذا المفهوم الذوقى وإذا كان ذلك كذلك فإن العلاقة تزداد وثوقاً بين المعرفة والفناء فى مذهبه الصوفى وهى التى أفضت بالاثنين إلى أن يقررا معاً تلك النتيجة

وإذا كان الفناء يمثل ملمحاً أساسيا عند أبى سعيد -كما ألمحنا من قبل- ، فإن الأمر عينه فيما يتعلق بالنفرى على نحو ما أكد بعض الباحثين المعاصرين [٢] والحق إن الوقفة والتى هى دعامة مذهب النفرى هى كل شئ فى مذهبه فبها وعنها وفيها يحصل الواقف على أعلى درجات المعرفة . وإذا كانت هذه الوقفة هى أعلى درجة للفناء عند النفرى ، فقد حق القول مع النفرى إن كل واقف عارف وليس كل عارف واقف [٣] من حيث أن الواقفين لفنائهم هم الذين يحق لهم بحكم هذه الخصوصية أن يكونوا فعلاً لا كغيرهم ومادام هذا شأنهم فقد حق أن تكون أرواح العارفين لا كالأرواح وأجسامهم لا كالأجسام على حد قول النفرى [٤] .

وإذا كان الواقف هو الذى حاز أعلى درجات الفناء فى مذهب النفرى ، وبوقفته حاز أعلى درجات الشهود والتجلى فقد حقت له بحكم درجته أن تكون له الديمومة بحكم هذا اللحوق نعنى بالبقاء بعد الفناء ، ومن هذه الحيثية بالذات فقد حق للنفرى أيضاً أن يقول : لا ديمومية إلا لواقف ولا وقفة إلا لدائم [٥] .

---

(١) النفرى : المصدر السابق ص ١٢.
(٢) المرزوقى (الدكتور جمال) : تجريد التوحيد للنفرى - ص ٧٩.
(٣) النفرى : المواقف - موقف الكبرياء ص ٤.
(٤) النفرى : نفس المصدر والصفحة .
(٥) النفرى : نفس المصدر ص ١٠.

ولم يكن النفرى وحده هو الذى أكد وثاقة المعرفة على هذه الصورة التى جعلته يفلسف الموت من خلالها لأن الموت الذى أشار إليه النفرى وأكده أبو سعيد بن أبى الخير من بعده هو الموت منظوراً إليه من مذاقات الصوفية ففيه عندهم عين ما يطلبون ، بل هو فى الوقت ذاته عندهم عين الحياة ، ولا يعنى هذا تناقضاً لأن هذا مما يجوزه مذهب التصوف فقد تكفل برفع هذه الإشكالية إن جاز هذا التعبير . فمنه -الفناء- يتذوقون الموت على طريقتهم ويحسبان ما يعتريهم من أحوال وما ينكشف لبصائرهم من معارف وأسرار . ومن ثم فقد لا يشاركهم البعض ما يبصرون أو يقر معهم بما يقولون . ولكنهم بوصفهم أصحاب تجارب لا يعبأون بما قد يقوله عنهم غيرهم ، وإلا لما قالوا من ذاق عرف أو على حد وصف ابن خلدون ففاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم [١] . وإذن فكلامهم هنا إنما يصدر عن خصوصية تجاربهم ، ولا يقدح فيها أنها تجارب ذاتية فلربما يستطيع البعض أن يشاركهم أذواقهم إن سلك طريقهم ، ومضى يقطع عقباته كما قطعوا .

لكن الذى لاشك فيه أن الكمل من الأولياء العاملين بالكتاب والسنة يقررون فى الوقت نفسه وعلى نفس المنوال ذاته نفس النتيجة فيفلسفون الموت نعنى من خلال الذوق الصوفى الذى حصل لهم فى حال فنائهم ، ففنت نفوسهم عن كل مرادات غير الله وحينئذ فقد حق أن يكون موت الخواص كما يقول الجيلانى (ت ٥٦١هـ) موت عن الخلق فى الجملة ، موت عن الإرادة والاختيار ، ومن صحت له هذه المعرفة صحت له

---

(١) ابن خلدون : المقدمة - طبعة دار الشعب - دون تاريخ ص ٤١١.

الحياة الأبدية مع ربه عز وجل [١] .

فإذا وازنا بين الشطر الأخير من قول الجيلانى وما أوردناه من قبل للنفرى ولأبى سعيد بن أبى الخير على وجه التحديد تبينا أمر التقارب بين الاثنين فى مفهومهما الذوقى للموت . فالأولياء الذين فنوا عن أنفسهم وعن كل صور الأغيار والأكوان ، هم الذين صح لهم شهود الحق فلما شهدوا حقت لهم بهذه المعرفة تلك الحياة الأبدية على حد قول الجيلانى . ومن الجلى أن الحياة التى لا موت فيها هى التى يحققها حال الفناء عند الصوفية ، حين يصلون إلى غايتهم وهى المعرفة عن الله وبالله ، وحينئذ فلا يموتون . وهذا هو الموت الذى يصفونه بموت الخواص ، وهو فى الوقت ذاته عين الوصول إلى - الله - قبل الموت الطبيعى !! فعند الصوفية يفهم الوصول بمعنيين ، أولهما : هو العام وهو الوصول إلى طاعتهم لله ، والثانى هو الخاص وهو وصول قلوب آحاد أفراد إلى الله عز وجل قبل الموت وهم الذين يجاهدون أنفسهم ...، فإذا داموا على هذا وصلوا إليه كما يصل العوام بعد الموت ، ومن صح له هذا جاءه التمكين [٢] .

ولاشك أن التمكين هنا هو أعلى درجات الوصول إلى المعرفة ، وهو الوصول الذى يتحقق بالفناء فى أعلى درجاته ، وحينئذ تحصل للعارفين سعادتهم فى تلك اللحظة ، ذلك أن التغير والكدر والاضطراب وكل ما قد يصيبهم إنما هو من النفس ، فإذا فنيت ذواتهم عن كل ماسوى

---

(١) الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٥٠.

(٢) الجيلانى : الفتح الربانى ص ٢٣٩.

الله فحينئذ ينكشف أثر من أنوار الحقيقة فلا تكون هناك ولولة ولا دمدمة ولا تغير ولا تلون لأنه ليس مع الله وحشة ولا مع النفس راحة على حد قول أبى سعيد [١] .

ولعل إيراد هذا النص كاف للدلالة على تفسيرنا الذى أشرنا إليه من قبل كدلالة من دلالات الفناء عند أبى سعيد ، إذ الموت عنده ، كما هو عند النفرى من قبله والجيلانى من بعده يتضمن الوجود أو الحياة . وهذا هو الموت فى دلالته الانطولوجية عند الصوفية . فإذا أضفنا إلى هذا أن الموت الذى يراد به الفناء عندهم ، هو الذى يفضى بهم إلى المعرفة ، وعنها تكون الحياة التى لا موت فيها أدركنا على الفور قيمة هذه الفكرة وطرافتها عند أبى سعيد موضوع بحثنا وعند غيره ممن فطنوا إلى ذوق تلك الحقيقة من الصوفية .

ومن هذه الحيثية فليس غريباً أن يكون الوصول عند الصوفية مقروناً بالفناء لا لأنه غاية فى ذاته ، بل لأنه ضرورة لتمامية المعرفة وحصولها فى أعلى صورة من صورها وهى الكشف أو التجلى . وربما لأجل هذا جعله أبو العباس المرسى – الفناء – علامة الوصول الحقيقى ، إذ لا يدخل على الله عند هذه الطائفة إلا من بابين إما الفناء الأكبر وهو الموت الطبيعى ، وإما باب الفناء الذى تعنيه هذه الطائفة[٢] . وهذا الموت هو الذى يصح أن نسميه بالموت المعنوى أو الموت الصوفى إن جاز هذا التعبير . ومن المهم أن نوقن أن حقيقة الوصول هنا ينبغى أن تفهم على الوجه الأصح فهو – الوصول – ليس وصولاً حسياً ، كالوصول إلى أحد من خلقه تعالى ، إذ ليس كمثله شئ ، وجل سبحانه أن يشبه مخلوقاته

---

(١) الميهنى : أسرار التوحيد ص ٣٣٢.

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٢٩٧.

ويقاس على مصنوعاته إذ الوصول كما -يقول ابن عطاء الله السكندرى- العلم بالله تعالى من حيث الجلال والعظمة حتى ينتج من ذلك إجلالا وتعظيماً يسرى فى كلية العبد حسب ما انتهى إليه من علم العظمة والجلال [١] .

وهكذا يمكن القول أن هذا المفهوم الذوقى الذى قدمه الصوفية وقدمه بصفة خاصة أبو سعيد بن أبى الخير للموت يمثل امتداداً لحال الفناء بوصفه عنده أعلى الأحوال التى يبلغها الولى الكامل فى ولايته فى طريقه إلى الله . ففيه يحظى الولى بتلقى أنوار المعرفة الإلهية ، وحينئذ يتحقق بأعلى درجات التوحيد ذوقاً وحالاً .

ومثل هذا الحالة العرفانية هى التى تخلع على التوحيد خصوصيته عند أبى سعيد ، فالعبد منذ البداية ينبغى أن يوقن أن الألوهية هى الوجود الحق ، وأن كل ما سوى الله من صورة الأغيار والمكونات مآلها إلى الفناء والعدم وهو لأجل ذلك لا يرتبط بها البتة ، بل يسقطها من شعوره وسويداء قلبه ونفسه بل بالأحرى يفنى عن شعوره بنفسه ليكون بكليته لله ، وحينئذ يتحقق له البقاء بعد الفناء أو على حد تعبير أبى سعيد الله وكفى وما سواه هوس وانقطع النفس !!! وفى تحقق الولى بهذا المعنى توكيد للتوحيد الذى يعايشه الولى شهوداً وذوقاً فى كل أحواله مع الله ، وبه يتحرر من كل صور العبودية فى الحياة الدنيا ليكون موصول الوثاق فقط بعالم الملأ الأعلى ليكون بكليته لله وحده . وحينئذ يسقط من قلبه كل صور الخوف والرهبة أو الخضوع والإذعان لغير الله تعالى ، وهى

---

(١) زروق : قرة العين فى شرح حكيم ابن عطاء الله السكندرى - منشورات المكتبة العصرية - بيروت ١٩٧٦ ص ١٤٣.

لعمرى قيم لا تنفك عن تصور الإيمان الحقيقى فى رأينا والـــذى يصـور خصوصية التوحيد فى عقيدة الإسلام .

لكن تلك المعانى التى تلازمت مع الفناء فى مذهب أبـــى سـعيد ، وجعلته يضفى من خلال تجربته - على حد قوله - كـــل هــذه المعـــانى الذوقية على مفاهيم الإيمان والتوحيد والحرية والموت ، لم تجعلنا نغـض الطرف عما فى تصوره للفناء من غلو كان من شـــأنه صـدور بعـض الشطحيات عنه شأنه شأن أرباب الأحوال الذين ملكتهم تلك الأحـــوال (١)

---

(١) كان أبو سعيد -كما تقدم فى هذا الفصل- من أرباب الأحـــوال الخــاضعين لحكم الوقت وهو بالإضافة إلى ذلك من أرباب السماع - فقــد كــان يعقــد المجالس للسماع ويصل فيها مع مريديه إلى أعلى درجات الوجد والرقص - انظر على سبيل المثال أسرار التوحيد ١٤٣ ، ١٥٠ ، ١٦٥ ، ٢٣٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٩ ، ٣٣٨ ، وبخصوص ظاهرة السماع وما يصحبهـــا مـــن التواجـد والرقص عند الصوفية . انظر لابن قدامه : ذم ما عليه مدعو التصـــوف - ضمن مجموعة رسائل أخرى لغير المؤلف - طبعة المطبعة السلفية القاهرة ١٢٩٦هـــ ص ٥٦ وانظر نقد أبى الجوزى الفقيه الحنبلى فى كتابـــه تلبيـس ابليس ص ١٦١ - وجدير بالذكر أن طريقة أبى سعيد ورياضاتـــه العمليـة تفسح مجالاً كبيرا لرياضة السماع وما يرتبط بها من الوجد والرقص ولعـــل هذه الطريقة التى تنسب لأبى سعيد قد انقرضت إذ ليس لها من الاتباع كمــا هو الأمر الحاصل فى كبريات الطرق الصوفية كالقادرية والرفاعية والشاذلية ، وإن كانت الطريقة المولوية التى تنسب إلى جلال الدين الرومـــى تفسـح مجالا لظاهرة السماع والإنشاد والرقص فى أذكارها انظر :

John(B.N) : Man's Religious New York,1963,p.757.

وأيضا انظر ما كتبه شاخت فى تراث الإسلام - ترجمـــة الدكتـور حسـين مؤنس - احسان صدقى - مراجعة الدكتور فؤاد زكريــا - سلسـلة عــالم

وإن لم يصل أبو سعيد بالقطع إلى ما وصل إليـه أسلافه فى مثـل هـذا الأمر ، لكن كل هذا لم يمنعنا من أن نوجه إليه النقد فى هذا الشأن تمامـاً

وكما وجهنا إليه العديد من أوجه النقد فى تصوره للولاية الذى جعل نفسه ختما لها بإطلاق ، والى تصوره للمعرفة والتى جعل نفسه فيها هو العارف الكامل ولا عارف سواه فى كل الأحوال [١] وإذا كان القشيرى معـاصره (ت ٤٦٥ هـ) قد قال فى حقه : عندما رأينا الشيخ أبى سعيد لـم نكـن صوفية ، ولم نر صوفية ، ولو لم نراه لقرأنا التصوف فى الكتـب ولمـا فرغنا من القراءة [٢] وإذا كان أبو سعيد نفسه قد أكد - كما مر بنا من قبل - إن ما يقوله لم يقله عن سمع ورؤية ، وإنما عن تجربة [٣] ، أقـول إن

هذا وذاك ، لم يمنعنا من تقويم مذهبه الصوفى فى أغلب جوانبه ، ليتحدد لنا بالتالى حقيقة الصوفية الإسلامية والتى تتفق أو ينبغى أن تتفق فى رأينا مع عقيدة الإسلام وشريعته بغير إفراط ولا تفريط !!!.

المعرفة - الكويت - الطبعة الثانيـة جـ ٢ ، ١٩٨٨ م ص ص ١١٨ - ١٢٠.

(١) راجع الفصل الثانى من هذا البحث .

(٢) الميهنى : أسرا التوحيد ص ٤١٣.

(٣) الميهنى : نفس المصدر ص ٧٠.

المصادر والمراجع



تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية ترتيبا حسب حــــروف المعجم ، مع حذف كلمات(أب - ابن - أداة التعريف) فلزم الإشارة إلـــى هذه بداية .

أولا : المصادر العربية :

١- الألبانى (ناصر الدين) :

سلسلة الأحاديث الصحيحة - المكتب الإسلامى القاهرة - بــــدون تاريخ - المجلد الأول .

٢- الأنصارى (زكريا [ت ٩٢٥هـ]) :

فتح العلام بشرح الأعلام بأحاديث الأحكام - تحقيق على محمـــد معوض وعادل أحمد عبد الموجـــود - دار الكتـــب العلميـــة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٣- الأنصارى (زكريا) :

الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح الذوات الإنسانية - تحقيق بـــدوى طه علام - مكتبة الآداب - القاهرة - الطبعة الثانية - القـــاهرة ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م .

٤- البخارى (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل [ت ٢٥٦هـ]) :

الجامع الصحيح - دار التراث العربى - القاهرة - بدون تاريخ .

٥- بنانى (أبو بكر محمد [ت ١٢٨ هـ]) :

مدارج السلوك إلى مالك الملوك - وبهامشه كتاب عقد الدر والآلئ فى بيان فضيلة الفقير والفقراء وفضيلة السؤال لنجل المؤلـــف - تصحيح الشيخ أحمد بن الحاج الربـــاطى - مطبعـــة الجماليـــة ، القاهرة - الطبعة الأولى - ١٣٢٠هـ .

٦- البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسن [ت ٤٥٨ هـ]) :

الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤م .

٧- الترمذى (أبو عبدالله محمد بن على بن بشر الملقب بالحكيم [ت ٣١٨] أو [٣١٩هـ]) :

ختم الأولياء - تحقيق عثمان إسماعيل يحيى - ضمن مطبوعات معهد الآداب الشرقية - ببيروت - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٦٦م.

٨-ابن تغرى بردى (ت ٨٧٤هـ) :

النجوم الزاهرة - طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٤م .

٩- ابن تيمية (أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبدالحليم الحرانى [ت ٧٢٨هـ]) :

التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

١٠- ابن تيمية :

أمراض القلوب وشفاؤها - تحقيق قصى محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ .

١١- ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن على [ت ٥٩٧هـ]) :

تلبيس إبليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ .

١٢- ابن الجوزى :

صيد الخاطر - طبعة دار ابن خلدون - القاهرة - بدون تاريخ.

١٣- ابن الجوزى :

صفة الصفوة - صححه عبدالسلام محمد هارون - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م جزءان .

١٤- الجيلانى (عبدالقادر بن موسى بن عبدالله بن يحيى [ت ٥٦١هـ]) :

الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦م . جزءان فى مجلد واحد .

١٥- الجيلانى :

الفتح الربانى - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة ١٩٧٩م

١٦- الجيلانى :

فتوح الغيب - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٣م.

١٧- ابن حزم (أحمد محمد على بن محمد الظاهرى [ت ٤٥٦هـ]) :

الفصل فى الملل والنحل وبهامشه الملل والنحل للإمام الشهرستانى - مكتبة صبيح - القاهرة - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م - الجزءالثانى

١٨- الحموى (ياقوت) :

معجم البلدان - تحقيق فريد عبدالعزيز الجندى - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

١٩- ابن خلدون (٨٠٨هـ) :
المقدمة - طبعة دار الشعب - القاهرة - بدون تاريخ .
٢٠- ابن الدباغ (ت ٦٩٦ هـ) :
مشارق أنوار الغيوب ومفاتيح أسرار الغيـوب - تحقيـق هـ. ريتر - دار صادر - بيروت - ١٣٩٧ / ١٩٥٩م.
٢١-رضا (الإمام محمد رشيد [ت ١٩٣٥م]) :
الوحى المحمدى - دار الزهراء للإعلام العربـى - القـاهرة - ١٩٨٧م.
٢٢- الرفاعى (السيد أحمد بن على بن أحمد [ت ٥٧٨هـ]) :
البرهان المؤيد - تقديم صلاح عزام - دار الشعب - القـاهرة - ١٩٧١م .
٢٣- الزرقانى (محمد بن عبدالباقى [ت ١١١٢هـ]) :
مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة - تحقيق الدكتور محمد بن لطفى - المكتب المصـرى الحديـث - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م .
٢٤- زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد [ت ٨٩٩هـ]) :
قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦٨م .
٢٥- ابن سبعين (عبدالحق [ت ٦٦٩ هـ]) :
رسالة غير معنونة - ضمن مجموعة الرسائل التى نشرها وقـدم لها الدكتور عبدالرحمن بدوى - الهيئة العامة للتأليف والترجمـة والنشر - القاهرة ١٩٦٤م .

٢٦- ابن سبعين :

الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل السابقة .

٢٧- السلمى (ت ٤١٢هـ) :

جوامع آداب الصوفية - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦م.

٢٨- السلمى :

رسالة الملامتية - تحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى - القاهرة - ١٩٤٥م.

٢٩- السلمى :

طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م.

٣٠- السلمى :

عيوب النفس ومداوتها - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية- القدس - ١٩٧٦م.

٣١- السلمى :

المقدمة فى التصوف - الدكتور يوسف زيدان - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٣٢- السهروردى (أبو حفص عمر بن محمد [ت ٦٣٢هـ]) :

عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية- ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢م.

٣٣- السهلجى :

النور من كلمات أبى يزيد بن طيفور نصوص نشرها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى وعنونها باسم " شطحات الصوفية " وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٢م.

٣٤- الصفورى (عبدالرحمن) :

نزهة المجالس ومنتخب النفائس - حققه طه عبدالرؤوف سعد - مكتبة زهران - القاهرة ١٩٩٤ م جزءان فى مجلد واحد .

٣٥- الشعرانى (أبو المواهب عبدالوهاب بن أحمد بن على [ت ٩٧٣هـ]) :

الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية - تحقيق وتقديم طه عبدالباقى سرور - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

٣٦- الشعرانى :

اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الأكابر - طبعة مصطفى البابى الحلبى - جزءان فى مجلد واحد - القاهرة ١٩٥٩م.

٣٧- الشوكانى (محمد بن على [ت ١٢٥٠هـ]) :

قطر الولى - تحقيق الدكتور إبراهيم هلال - دار النهضة العربية - القاهرة - بدون تاريخ .

٣٨- الشوكانى :

الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة - تجقيق عبدالرحمن ابن يحيى المعلمى اليمانى - وتصحيح عبدالوهاب عبداللطيف - طبعة مصورة عن دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٧٩م.

٣٩- **الشيبانى :**

تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث- طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣م .

٤٠- **الطوسى (السراج [ت ٣٧٨هـ]) :**

اللمع تحقيق طه عبدالباقى سرور والدكتور عبدالحليم محمود - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٠م .

٤١- **ابن عجيبة (أحمد بن محمد) :**

الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة - ١٩٨٣م .

٤٢- **ابن عربى (محيى الدين محمد بن على الحاتمى [ت ٦٣٨هـ])**

رسالة لايعول عليه - ضمن مجموعة رسائل ابن عربى - دار احياء التراث العربى - بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن - الجزء الأول - ١٩٨٣م.

٤٣- **ابن عربى :**

اصطلاحات الصوفية - ضمن مجموعة رسائل ابن عربى - دار إحياء التراث العربى - بيروت طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن - الجزء الثانى .

٤٤- **ابن عربى :**

تحفة واهب المواهب فى بيان المقامات والمكاسب -مخطوط - ضمن مجموعة رقم ١٤١٢ تصوف طلعت دار الكتب المصرية - القاهرة .

٤٥- ابن عطاء الآدمى (أبو العباس [ت٣٠٩] أو [٣١١هـ]) :
تفسير ابن عطاء ضمن نصوص صوفية غير منشورة نشرها الأب لويس نويا اليسوعى - دار المشرق - بيروت - ١٩٧٢م.
٤٦- ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩هـ) :
التنوير فى إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد على وعبدالعال أحمد العرابى - دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٣م .
٤٧- ابن عطاء الله السكندرى :
لطائف المنن والأخلاق - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - طبعة خاصة على نفقة ولى عهد أبى ظبى - القاهرة - ١٩٧٤م .
٤٨- ابن عياد الشاذلى :
المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
٤٩- فروخ (الأستاذ الدكتور عمر) :
تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٣م .
٥٠- القاشانى (أبو الغنائم كمال الدين عبدالرزاق [ت ٧٣٠هـ]) :
اصطلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور عبدالخالق محمود - دار حراء المنيا - ١٩٨٠م . وتقتضى الأمانة العلمية أن نؤكد على أن هذا التحقيق أسبق من تحقيق الأستاذ الدكتور كمال جعفر فلزم الإشارة إلى جهد محققه الأول
٥١- القشيرى (أبو القاسم عبدالكريم بن هوزان [ت ٤٦٥هـ]) :
الرسالة - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - والدكتور محمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٧٥ م .

٥٢- ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) :

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - تحقيق محمد حامل الفقى - طبعة مصطفى الحلبى - القاهرة - ١٩٣٩م .

٥٣- ابن قيم الجوزية :

طريق الهجرتين - مكتبة المتنبى - القاهرة - بدون تاريخ .

٥٤- كبرى (نجم الدين [ت ٦١٨ هـ]) :

فوائح الجمال وفواتح الجلال دراسة وتحقيق الدكتور زيدان - دار سعاد الصباح للنشر - القاهرة - ١٩٩٣م .

٥٥- الكلاباذى (أبو بكر محمد بن إسحق [ت ٣٨٠هـ]) :

التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

٥٦- الكمشخانوى (أحمد بن مصطفى بن عبدالرحمن ضياء الدين [ت ١٣١١هـ]):

جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق وبهامشه متممات جامع الأصول - دار الكتب العربية - القاهرة ١٣٢١هـ .

٥٧- المحاسبى (الحارث بن أسد [ت ٢٤٣هـ]) :

رسالة المسترشدين - تحقيق عبدالفتاح أبو غدة - دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الخامسة - القاهرة ١٩٨٣م .

٥٨- المحاسبى :

المسائل فى أعمال القلوب والجوارح - تحقيق عبدالقادر عطا - عالم الكتب - القاهرة ١٩٦١م .

٥٩- **المحاسبى :**

الوصايا تحقيق عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٦ م

٦٠- **المدنى (محمد ت ١٢٠٠ هـ) :**

الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية - صححه وقدم له محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٨٠م .

٦١- **مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابورى [ت ٢٦١هـ]) :**

صحيح مسلم - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - بدون تاريخ .

٦٢- **ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن على [ت ٨٠٤ هـ]):**

طبقات الأولياء - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٧٣م .

٦٣- **الميهنى (محمد بن المنور بن أبى سعيد بن أبى طاهر) :**

أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد - ترجمة وتقديم الدكتورة إسعاد قنديل - مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩م.

٦٤- **أبو نعيم الأصبهانى (أحمد بن عبدالله بن أحمد [ت ٤٣٠هـ])**

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - طبعة المكتبة العلمية - بيروت- ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

٦٥- النفرى (محمد بن عبدالجبار [ت ٣٥٤هـ]) :

المواقف والمخاطبات - نشرة آرثر آربرى - طبعة مصورة - مكتبة المثنى ببغداد - بدون تاريخ .

٦٦- النفرى :

موقف وراء المواقف - ضمن مجموعة نصوص صوفية غير منشورة - نشرها الأب لويس نويا اليسوعى - دار المشرق - بيروت ١٩٧٢م .

٦٧ - الهجويرى (أبو الحسن على بن عثمان الجلابى [ت ٤٦٦هـ]) :

كشف المحجوب - تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل - مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .

ثانيا : بعض المراجع العربية :

٦٨- إقبال (محمد) :

تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود وراجعه عبدالعزيز المراغى والدكتور مهدى علام - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٨م.

٦٩- بدوى (الأستاذ الدكتور عبدالرحمن) :

شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩م.

٧٠- برجسون (هنرى) :

منبعا الأخلاق والدين - ترجمة سامى الدروبى مراجعة الدكتور عبدالله عبدالدايم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٧١م.

٧١- بردیائیف (نیقولای) :

العزلة والمجتمع - ترجمة فؤاد كامل - مراجعة علـــى أدهــم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٢م.

٧٢- بطروشوفسكى :

الإسلام فى إيران - ترجمة الأستاذ الدكتـــور الســباعى محمــد السباعى - دار الثقافة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٢م .

٧٣- بلاسيوس (ميجل آسين) :

ابن عربى حياته ومذهبه - ترجمة الأستاذ الدكتور عبدالرحمـــن بدوى - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٩م.

٧٤- بوترو (إميل) :

العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور احمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٧٣م .

٧٥- التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :

ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه - مكتبة الأنجلو المصريـــة - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩م.

٧٦- التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :

مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافـــة للطباعـــة والنشـــر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٦م.

٧٧- التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :

الإنسان والكون - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٥م

٧٨- الجزار (أحمد محمود) :
الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - دار الوزان للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٨م.

٧٩- الجزار (أحمد محمود) :
التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازانى - بحث منشـــور فى الكتاب التذكارى عن الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى استاذا للتصوف ومفكراً إسلاميا - تصدير وإشراف الأســـتاذ الدكتـــور عاطف العراقى - دار الهداية - القاهرة - ١٩٩٥م.

٨٠- الجزار (أحمد محمود) :
الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة للنشر والتوزيـــع - القاهرة ١٩٩٠م .

٨١- الشيبى (الأستاذ الدكتور كامل) :
الصلة بين التصـــوف والتشـــيع - دار المعـــارف - القـــاهرة - ١٩٦٩م.

٨٢- عاصى (الدكتور حسن) :
التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابـــن ســـينا المؤسســـة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٣م .

٨٣- العراقى (الأستاذ الدكتور عاطف) :
ثورة العقل فى الفلسفة العربيـــة - دار المعـــارف - القـــاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٨٤- عزت (الأستاذة الدكتورة مرفت) :

الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سـينا دار الجيـل - بـيروت - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .

٨٥- عفيفى (الأستاذ الدكتور أبو العلا) :

التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٣م.

٨٦- محمود (الأستاذ الدكتور زكى نجيب) :

المعقول واللامعقول - دار الشرق - القاهرة - الطبعة الرابعة - ١٩٨٧م

٨٧- مراد (الأستاذ الدكتور سعيد) :

التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصـة - مكتبـة الأنجلـو المصرية - القاهرة - ١٩٨٩م.

٨٨- المرزوقى (الدكتور جمال أحمد) :

تجريد التوحيد عند النفرى - دار الزهراء للإعـلام العربـى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .

٨٩- ميهوب (الدكتور سيد عبدالستار) :

الولاية عند عبدالكريم الجيلى - دار الهداية للنشـر والتوزيـع - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٩٤م.

٩٠- النجار (الأستاذ الدكتور عامر) :

الطرق الصوفية فى مصر نشأتها ونظمهـا وروادهـا - مكتبـة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٢م .

٩١- نيكلسون (رينولد) :

فى التصوف الإسلامى وتاريخه - سلسلة دراسات ترجمها وقـــدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفـــى لجنـــة التـــأليف والترجمـــة والنشر- القاهرة ١٩٦٩م.

وهناك مصادر ومراجع أخرى وردت فى حواشى البحث

ثالثا : المراجع غير العربية :

1- Areberry (A) : Muslim Saints and Mystics - Episodes from the Tadbkirat at - Ailiya by Farid Al Din Attar, London, 1973.

2- Happold (F. C.) : Msticism A Study and an Anthology, London, 1975.

3- John (B. N.) : Man's Religious, New York, 1963.

4- Smith (M.) : An Introduction to Mysticism, New York, 1977.

شركة الجلال للطباعة
أول شارع السفن-العامرية
☏ ٠١٢/٣٣٢٤٥٠٣